DUBNOW

Weltgeschichte des
jüdischen Volkes

Band II

SIMON DUBNOW

Weltgeschichte des jüdischen Volkes

Von seinen Uranfängen bis zur Gegenwart

In zehn Bänden

ORIENTALISCHE PERIODE

Band II:

Alte Geschichte

JÜDISCHER VERLAG / BERLIN

SIMON DUBNOW

Die alte Geschichte des jüdischen Volkes

ORIENTALISCHE PERIODE

Vom Beginn der griechischen Herrschaft in Judäa
bis zu dessen Zerstörung durch die Römer

Autorisierte Übersetzung aus dem Russischen

von

Dr. A. Steinberg

JÜDISCHER VERLAG / BERLIN

Gedruckt bei Mänicke & Jahn A.-G., Rudolstadt
Copyright 1925 by Jüdischer Verlag / Berlin

Inhaltsverzeichnis

Seite

ERSTES BUCH: DIE GRIECHISCHE HERRSCHAFT.
Ptolemäer und Seleuciden
(332—140 vor der christlichen Ära)

§ 1. Allgemeine Übersicht 11

Erstes Kapitel. Die macedonischen Eroberungen und die Ptolemäerherrschaft (332—198)

§ 2. Alexander von Macedonien und die Diadochenkämpfe . 17
§ 3. Die ersten Ptolemäer 23
§ 4. Die Begründung der Seleucidenherrschaft in Judäa . . 30
§ 5. Selbstverwaltung und innere Verhältnisse 35

Zweites Kapitel. Judäa unter der Seleucidenherrschaft (198—168)

§ 6. Das hellenistische Asien und der Hellenismus in Judäa 39
§ 7. Seleucus IV. und Antiochus Epiphanes. Der innere Zwiespalt (Jason) 44
§ 8. Menelaus und die inneren Wirren 49
§ 9. Die religiösen Verfolgungen 53

Drittes Kapitel: Der Hasmonäeraufstand und die Freiheitskriege (167—140)

§ 10. Der Verlauf des Aufstandes bis zur Tempelrestauration (165) 59
§ 11. Die Kriege des Juda Makkabäus bis zum Friedensschluß im Jahre 163 65
§ 12. Demetrius I., Alcimus und der Tod Judas (160) . . . 71
§ 13. Jonathan und der Freischärlerkrieg bis zum Waffenstillstand im Jahre 157 77
§ 14. Die Wirren in Syrien; das Hohepriestertum Jonathans 81
§ 15. Der Befreiungskrieg bis zur Wahl Simons des Hasmonäers zum Fürsten Judäas (145—140) 85

Viertes Kapitel. Die geistige Kultur in Judäa und in der hellenistischen Diaspora

§ 16. Poesie und Philosophie (Das „Hohelied" und „Kohelet") 91
§ 17. Die „Weisheit" des Ben Sirah 98
§ 18. Die Literatur in der Zeit der Verfolgungen; das Buch „Daniel" 104
§ 19. Die griechischen Schriftsteller über die Juden; die griechische Thoraübersetzung 109

ZWEITES BUCH: DAS UNABHÄNGIGE JUDÄA UNTER DEN HASMONÄERN (140—63 vor der christlichen Ära)

§ 20. Allgemeine Übersicht 121

Erstes Kapitel. Die Fürsten Simon und Jochanan-Hyrkanus (140—104)

§ 21. Der Fürst-Hohepriester Simon 126

§ 22. Jochanan-Hyrkanus und die Erweiterung des Herrschaftsbereiches Judäas 133
§ 23. Die innere Verfassung. Das Synhedrion 139
§ 24. Die politischen Parteien der Pharisäer und Sadduzäer . 143
§ 25. Der Bruch des Jochanan-Hyrkanus mit den Pharisäern . 147
Zweites Kapitel. Die Könige Aristobulus I. und Jannäus und die Königin Salome (104—67)
§ 26. Der König Juda-Aristobulus 151
§ 27. Alexander-Jannäus und seine Kriege 154
§ 28. Die Erhebung der Pharisäer. Der Bürgerkrieg . . . 157
§ 29. Die letzten Kriege des Alexander-Jannäus 162
§ 30. Die Königin Salome-Alexandra und die Herrschaft der Pharisäer 165
Drittes Kapitel. Der Bruderkampf der Hasmonäer und die Einmischung Roms (67—63)
§ 31. Aristobulus und der Bruderkampf 170
§ 32. Die Einmischung Roms. Pompejus in Syrien und Judäa 175
§ 33. Die Einnahme Jerusalems durch Pompejus (63) . . 180
Viertes Kapitel. Das innere Leben Judäas und die Diaspora
§ 34. Judäa und die Diaspora 184
§ 35. Der Kulturkampf zwischen den Sadduzäern und den Pharisäern 187
§ 36. Die Sekte der Essäer 200
§ 37. Die Literatur in Judäa. Die ältesten Apokryphen . . . 205
§ 38. Das jüdische Zentrum in Ägypten 212
§ 39. Die jüdisch-hellenistische Literatur 216
DRITTES BUCH: DAS RÖMISCHE PROTEKTORAT. DIE LETZTEN HASMONÄER UND DIE DYNASTIE DES HERODES (63 vor der christlichen Ära bis 6 der christlichen Ära)
§ 40. Allgemeine Übersicht 229
Erstes Kapitel. Die Regentschaft Hyrkans II. und der Antipatriden (63—40)
§ 41. Aufstandsversuche; Gabinius und Crassus 234
§ 42. Judäa unter Julius Caesar 237
§ 43. Die Erhöhung des Herodes 240
§ 44. Cassius und Antonius. Die Antipatriden als Tetrarchen 244
Zweites Kapitel. König Antigonus (40—37 vor der christlichen Ära)
§ 45. Die Parther und die Thronbesteigung des Antigonus . . 248
§ 46. Der Widerstreit der zwei Könige und der Untergang des Antigonus 254
Drittes Kapitel. Der König Herodes I. (37—4 vor der christlichen Ära)
§ 47. Die Beseitigung der Hasmonäer 260
§ 48. Herodes, Antonius und Kleopatra 264
§ 49. Herodes und Octavianus Augustus 267

§ 50. Die Hinrichtung der Mariamme und der letzten Hasmonäer 270
§ 51. Neugründungen und Bauten 274
§ 52. Äußere und innere Politik 280
§ 53. Der Familienzwist und die Hinrichtung der Söhne der Mariamme 284
§ 54. Die Verschwörung des Antipater, der Beginn des Aufruhrs und der Tod des Herodes 290

Viertes Kapitel. Die Nachfolger Herodes I. und die Zeit der Wirren (4 vor der christlichen Ära bis 6 der christlichen Ära)

§ 55. Archelaus und der Aufruhr in Jerusalem 297
§ 56. Der Aufstand und die Anarchie in Judäa 300
§ 57. Die Erben des Herodes in Rom 303
§ 58. Die Regierung des Archelaus und seine Verbannung . . 306

Fünftes Kapitel. Das geistige Leben in Judäa

§ 59. Das Parteiwesen; das gelehrte Pharisäertum 309
§ 60. Die Reform der mündlichen Lehre (Hillel) 313
§ 61. Die Apokryphen und Apokalypsen 321

Sechstes Kapitel. Die Weltdiaspora

§ 62. Ägypten und Cyrenaica 334
§ 63. Die Diaspora in Kleinasien, Syrien und Mesopotamien . 339
§ 64. Die Anfänge der Diaspora in Europa: Griechenland und Rom 345
§ 65. Das literarische Schaffen in der Diaspora 350

VIERTES BUCH: DIE RÖMISCHE HERRSCHAFT UND DER UNTERGANG DES JUDÄISCHEN STAATES (6—70 der christlichen Ära)

§ 66. Allgemeine Übersicht 365

Erstes Kapitel. Die römischen Procuratoren und die herodianischen Tetrarchen (6—39)

§ 67. Die Verwaltung der Procuratoren und die Selbstverwaltung 371
§ 68. Der römische „Census" und die ersten Procuratoren . . 375
§ 69. Die Volksunruhen unter Pilatus 378
§ 70. Die Tetrarchien des Philippus und des Herodes-Antipas 381
§ 71. Der Aufstieg des Agrippa 385

Zweites Kapitel. Die Unruhen unter Caligula und der König Agrippa I. (38—44)

§ 72. Die Judenhetze in Alexandrien 388
§ 73. Der Befehl des Caligula und die Wirren in Judäa . . 396
§ 74. Die Regierung Agrippas I. (41—44) 399

Drittes Kapitel. Die römischen Procuratoren und die Volkserhebung (44—66)

§ 75. Die Nachfolger Agrippas I. und die neuen Procuratoren 405
§ 76. Die Zusammenstöße unter dem Procurator Cumanus . 408
§ 77. Die Procuratoren Felix und Festus 411

§ 78. Agrippa II. und die Hohepriester 416
§ 79. Albinus und Florus; der Beginn des Aufstandes (66) . 419
§ 80. Agrippa II. und der Kampf der Parteien 423
§ 81. Der Sieg über Cestius Gallus 430
§ 82. Die Nationalitätenkämpfe in Palästina und Ägypten . . 432
Viertes Kapitel. Der nationale Krieg und der Untergang des judäischen Staates (66—73)
§ 83. Die Regierung der nationalen Verteidigung 436
§ 84. Der Krieg in Galiläa 441
§ 85. Die Zelotenherrschaft in Jerusalem 448
§ 86. Die Belagerung Jerusalems 453
§ 87. Die Einäscherung des Tempels 458
§ 88. Die Einnahme der Oberstadt und die Zerstörung Jerusalems 462
§ 89. Der Jubel der Sieger 465
§ 90. Der Fall der letzten Festungen 467
Fünftes Kapitel. Der Judaismus im Heimatlande und in der Diaspora
§ 91. Die Neugruppierungen innerhalb der pharisäischen Partei 471
§ 92. Der Niedergang des Sadduzäertums und die Umwandlung des Essäertums 477
§ 93. Das pseudo-biblische Schrifttum 481
§ 94. Die nationalen Kämpfe in der Diaspora: Ägypten, Syrien, Rom 485
§ 95. Die Propaganda des Judaismus und die Proselyten . . 494
§ 96. Die Diaspora im Partherreiche: Babylonien und Adiabene 503
§ 97. Philo von Alexandrien 508
Sechstes Kapitel. Die Entstehung des Christentums
§ 98. Die Krise der national-religiösen Denkungsart . . . 523
§ 99. Johannes der Täufer 527
§ 100. Josua von Nazareth 531
§ 101. Die Lehre „nicht von dieser Welt" 536
§ 102. Die ursprüngliche jüdisch-christliche Gemeinde . . 543
§ 103. Der Apostel Paulus und der Bruch mit dem Judentum 547
§ 104. Die Spaltung zwischen Juden- und Heidenchristen . . 552
Anhang, Ergänzungen und Exkurse
Note 1: Zur Quellenkunde und Methodologie 565
Note 2: Sadduzäer und Pharisäer 571
Note 3: Die Essäersekte 575
Note 4: Der damascenische „Neue Bund" 577
Note 5: Die Entstehung des Christentums im Lichte der politischen Geschichte Judäas 579
Note 6: Zur Geschichte der Juden in Alexandrien 584
BIBLIOGRAPHIE. Quellen- und Literaturnachweise . . . 587
GENEALOGISCHE TABELLEN 597
NAMEN- UND SACHREGISTER 598

Erstes Buch

Die griechische Herrschaft

Ptolemäer und Seleuciden

(332—140 vor der christlichen Ära)

§ 1. Allgemeine Übersicht

Im Laufe des ersten Jahrtausends seines geschichtlichen Werdegangs, zwischen dem XIII. und IV. Jahrhundert vor der christlichen Ära, lebte das jüdische oder israelitisch-hebräische Volk ausschließlich unter den Völkern des *Orients*. Es kam mit allen großen orientalischen Monarchien in Berührung, die nacheinander über die damalige gesittete Welt herrschten: mit Ägypten, Assyrien, Babylonien, Persien. Bald unterlag es den kulturellen Einflüssen dieser Reiche, bald leistete es ihnen Widerstand, bis es schließlich selbst als ausgeprägter nationalkultureller Typus eine feste Form gewonnen hatte. Im zweiten Jahrtausend seines geschichtlichen Daseins, vom IV. Jahrhundert angefangen, sieht sich indessen das jüdische Volk bereits in eine andere internationale Umgebung versetzt. In den Staaten Vorderasiens und Ägyptens, die von den aus dem *Westen* gekommenen Eroberern gegründet worden waren, umdrängen es von allen Seiten die Einwanderer aus Europa oder seine orientalischen Nachbarn, die sich mehr oder weniger den Neuankömmlingen angeglichen hatten. Zunächst werden Judäa und die Diaspora in den Verband der *griechischen* Staaten eingegliedert, die auf den Trümmern der ehemaligen persischen Monarchie errichtet worden waren (die Ptolemäer- und Seleucidenreiche), um dann in das über alle Teile der alten Welt ausgebreitete Netz des *römischen* Imperiums zu geraten. Diese neue Periode, die Periode der Hegemonie des Okzidents im Orient, setzt mit der Zerstörung der persischen Monarchie durch Alexander von Macedonien (332 v. d. chr. Ära) ein und dauert bis zur Auflösung des römischen Imperiums (IV. und V. Jahrhundert n. d. chr. Ära).

Während einer Reihe von Jahrhunderten kamen auf weit voneinander entfernten Küsten des Mittelmeeres zwei einander durchaus fremde Kulturen zur Entfaltung: die hebräische und die griechische, die eine an der Grenze Asiens und Afrikas, die andere an der von Asien und Europa. Kleinasien und die östliche Küste des ägäischen

Meeres — dies war die Geburtsstätte der griechischen Kultur. Zur selben Zeit reifte die israelitische Kultur in Kanaan und die ägäische Kultur in Kleinasien, auf den jonischen Inseln und auf der Insel Kreta. Die von Kreta gekommenen Philister waren somit eine Absplitterung der ägäischen Welt, ein Splitter, der im XII. Jahrhundert an das Küstenland Palästinas verschlagen worden war und dem jungen Organismus des Volkes Israel eine empfindliche Wunde beigebracht hatte. Indessen ist dieser Volksteil seiner ursprünglichen Kultur allmählich entfremdet worden und ging im Laufe der Zeit gänzlich in der eingeborenen Bevölkerung der palästinischen Grenzlande auf, während das eigentliche griechische Volk noch lange Zeit außerhalb des Gesichtskreises des hebräischen Volkes blieb. Die Schöpfer des Buches der Genesis im israelitisch-judäischen Reiche des IX. und VIII. Jahrhunderts mochten kaum eine Ahnung davon gehabt haben, daß zur gleichen Zeit in Kleinasien und Griechenland das Genesisbuch des Homer, des kollektiven Schöpfers der griechischen Bibel, der Ilias und Odyssee, zur Entstehung gelangte; aber auch der griechische Dichter des VIII. Jahrhunderts Hesiod verfaßte seine „Theogonie" (die Göttergeschichte), ohne etwas von der biblischen Kosmogonie zu wissen, die allerdings zu jener Zeit noch der letzten Redaktion ermangelte. Die judäischen Propheten des VI. Jahrhunderts redeten von den „Söhnen Javans", d. i. von den Griechen der jonischen Inseln[1]), als von einem fernen Volke, das mit Phönizien Handel treibt und auf den Märkten Asiens Sklaven aufkauft (Ez. 27, 13 und 19; vgl. Joel 6, 6 und Sach. 9, 13). Die persische Monarchie, deren Grenzen sich sowohl über Judäa als auch über das griechische Kleinasien erstreckten, mußte diese Kulturzentren natürlicherweise einander näher bringen; allein diese Annäherung machte nur langsame Fortschritte. Der griechische Geschichtsschreiber Herodot, der im V. Jahrhundert eine Reise durch den Orient machte, kennt die Judäer nur als die das „Gesetz der Beschneidung haltenden Syrer". Und doch war es gerade das Jahrhundert der kulturellen Konsolidierung sowohl in Judäa als in Griechenland, das Zeitalter Esras und Nehemias in Jerusalem und das des Perikles in Athen. Die Hellenen und die Judäer trennte weniger die geographische als die kulturelle Entfernung voneinander: beide Völker standen auf der gleichen Höhe der Kultur, aber an ihren polar entgegengesetzten Enden.

[1]) Auch die Perser jener Zeit nannten alle Griechen „Javana", Jonier.

Der ganze Gegensatz: Jerusalem und Athen tritt mit besonderer Deutlichkeit in diesem goldenen Zeitalter der griechischen Geschichte hervor. In Jerusalem befestigt sich die Theokratie, in Athen dagegen die weltliche Demokratie; jedoch ist die wohlversorgte Volkswirtschaft im freien Athen auf Sklavennot und -arbeit begründet, während die Sklaverei im bescheidenen Haushalt Judäas nur eine unbedeutende Rolle spielt. Noch greller erscheint der Gegensatz auf dem Gebiete der Religion und der Sitten. In Judäa — ein strenger Monotheismus, als Verfassung — die göttliche Thora, die Reglementierung des gesamten gesellschaftlichen und privaten Lebens um der Erhaltung der von Gott auserkorenen Nation in der Mitte der heidnischen Welt willen; in Griechenland — ein ungebundener Polytheismus, eine bunte Mythologie, die die Gottheit in den Kreis der irdischen Leidenschaften bannt, lockere Sitten sowohl oben auf dem Olymp wie auch hienieden auf Erden. Dort der über die Natur erhabene Weltschöpfer Jahve; hier Zeus, Apollo, Dionysos-Bacchus, Demeter, Aphrodite und eine Unmenge Gottheiten beiderlei Geschlechts, die ganz in der Natur aufgehen. Dort das Reich des religiösen Gesetzes, der unerbittlichen sittlichen Pflicht, stetige geistige Vervollkommnung als Sinn und Gehalt des Lebens, das Wissen als Mittel der Gotteserkenntnis, „die Heiligung des Lebens" als ein sittliches Dogma, somit Reichtum an ethischer Kultur und Unzulänglichkeit auf ästhetischem Gebiete; hier das Leben um des Lebens willen, ein Kultus der Schönheit, bildende Kunst, Wissenschaft und Philosophie zur Bereicherung des Geistes, das entscheidende Überwiegen des ästhetischen Prinzips über das ethische. Dort die schriftkundigen Soferim, hier die redegewandten, leutseligen Sophisten. Wohl versuchte Sokrates, der große Bürger von Athen, die rohen Auswüchse des Polytheismus zu mildern und dem Kultus des „Rechten und Guten" zum Siege über den Kultus der Schönheit zu verhelfen; in seiner Lehre, wie auch in der späteren Metaphysik des Plato und Aristoteles, ist der ausgesprochene Hang zum Monotheismus nicht zu verkennen, so daß der griechische Genius sich auf den geistigen Höhen oft genug mit dem Genius des Judentums berührt[1]). Indessen blieben in Griechenland die Lehren des verurteilten Atheners Sokrates, ebenso wie die des Aristoteles, der der Verurteilung wegen Gottlosigkeit kaum entgangen war, ein Erbteil einiger

[1]) Noch vor Sokrates erhob seine Stimme gegen die Vielgötterei der Philosoph Xenophanes (Eleatische Schule), der der Mythologie des Homer und Hesiod

weniger auserlesener Geister, während die Thora in Judäa seit den Tagen Esras zum Gemeingut der Volksmassen geworden war. Zwischen Hellenen und Juden bestand ein unaufhebbarer Gegensatz sowohl in der ganzen Geistesverfassung und Weltauffassung als auch in ihrer Lebensführung, in ihrem Wollen und Werten.

Nun erhebt sich aber eine geschichtliche Welle von ungeheurem Ausmaß und treibt diese beiden Strömungen, die bis dahin gesondert ihren eigenen Ufern zueilten, aufeinander zu. Der große griechische Eroberer Alexander von Macedonien errichtet auf den Trümmern der persischen Monarchie ein neues Weltimperium, das bald darauf unter seine Heerführer aufgeteilt und in ausgiebigster Weise mit Griechen besiedelt wird. Unter den Nachfolgern Alexanders, den Seleuciden und Ptolemäern, bedecken unzählige griechische Kolonien das ganze Gebiet Vorderasiens und des nördlichen Afrika. Die griechische Kultur verbreitet sich rasch im ganzen Orient, eignet sich ihrerseits Elemente der orientalischen Lebensführung an und verwandelt sich so aus der hellenischen in die „hellenistische“[1]) Kultur. Die auf einer niedrigen Kulturstufe stehenden einheimischen Völkerschaften unterlagen dem Hellenisierungsprozeß und vermischten sich mit den Eroberern, während die Völker mit einer mehr widerstandsfähigen Kultur zwar von dem orientalischen Hellenismus mehr oder minder beeinflußt wurden, jedoch kräftig genug waren, um ihrerseits auf ihn zurückwirken zu können. Diese Art der Wechselwirkung war es, der auch die geistig gestählte judäische Nation sich nicht zu entziehen vermochte.

Die Einwirkung des Hellenismus auf das Judentum machte sich in Judäa selbst und in der *Diaspora* außerhalb Judäas, die sich zu jener Zeit weit ausbreitete und das ganze unter griechischer Herrschaft stehende Gebiet umfaßte, nicht in gleicher Weise geltend. Besonders

---

die Idee eines einheitlichen, die Welt vernünftig regierenden Wesens entgegensetzte; allein auch diese „Irrlehre“ fand in der griechischen Gesellschaft keinen Anklang.

[1]) Seit Droysen, dem Verfasser der klassischen „Geschichte des Hellenismus“ (1877), ist es üblich geworden, die „hellenistische“ Kultur von der „hellenischen“ zu unterscheiden, indem man diesen Ausdruck zur Kennzeichnung der abendländisch-griechischen Kultur verwendet, während jener zur Kennzeichnung der gemischten orientalisch-hellenischen Kultur dient, die sich nach der Eroberung des Orients durch Alexander von Macedonien und der Errichtung der „hellenistischen“ Staaten entfaltete.

tiefgreifend war der Prozeß der Verschmelzung der Kulturen im Ägypten der *Ptolemäer,* wo im III. Jahrhundert eine bedeutende jüdische Kolonie mit dem geistigen und industriellen Zentrum in dem hellenisierten *Alexandrien* aufblühte. Die Begegnung der beiden Kulturen, der griechischen und der jüdischen, vollzog sich hier vorerst in friedlicher Weise. Die Juden eigneten sich die griechische Sprache an, welche, die frühere internationale aramäische Sprache allmählich verdrängend, zu ihrer Umgangs- und Schriftsprache wurde; die Gebildeten fanden an den Werken der griechischen Literatur Gefallen, und gleichzeitig machte die ins Griechische übertragene Thora den Hellenen die Schätze des jüdischen Geistes zugänglich. Neben dieser gegenseitigen geistigen Annäherung der gebildeten Juden und Griechen machte auch die Hellenisierung der breiten Volksmassen auf dem Gebiete der materiellen Kultur Fortschritte. Die Griechen, die Nachfolger der Phönizier, und die Juden der Diaspora wurden zu Haupttriebkräften des orientalischen *Handels,* und der internationale Handelsverkehr begünstigte wie immer den Kosmopolitismus. In der neuentstandenen internationalen Kulturmischung trat besonders deutlich das hellenistische Element hervor, und so gingen auch die von dem allgemeinen Strom mit elementarer Kraft fortgerissenen jüdischen Massen vieler ihrer nationalen Eigenheiten verlustig. Vielen behagte nur zu sehr das freie, durch religiös-sittliche Vorschriften nicht gefesselte Leben der Griechen, sie fühlten sich von dem Kultus der Schönheit und des Genusses, als dem Kontrast zum jüdischen sittlichen Rigorismus, besonders angezogen, wie denn überhaupt gerade das verführerisch wirkte, was dem nationalen Geiste des Judentums direkt entgegengesetzt war. So wurde das Bedrohliche des Zusammentreffens beider Kulturen nur zu offenkundig.

Die Gefahr wurde mit besonderer Schärfe in Judäa erkannt, das um das Jahr 200 v. d. chr. Ära, nach hundertjähriger Herrschaft der ägyptischen Ptolemäer, unter die griechisch-syrische Gewalt der Seleuciden, der Gebieter „Asiens", geraten war. Die Einwirkung des syrischen Hellenismus in Judäa äußerte sich in der Neigung eines gewissen Teiles der judäischen Gesellschaft zum äußerlichen Glanze der griechischen Lebensführung. Es bildet sich in Jerusalem eine starke Partei der *Hellenisten,* der Parteigänger der Assimilation. Die Lebensführung der Neuerer widerspricht jedoch dem Geiste des Judaismus und ruft die Empörung der treu zum Volkstum haltenden *Chassidäer*

hervor. Anzeichen eines bedrohlichen Zwiespaltes machen sich bemerkbar. Die Hellenistenpartei gewinnt immer mehr an Macht und geht so weit, daß sie Hohepriester aus ihrer Mitte (Jason, Menelaus) an die Spitze des Volkes stellt, die im Bunde mit dem syrischen Despoten Antiochus Epiphanes sich eine gewaltsame Hellenisierung Judäas zum Ziele setzen. Der Widerstand des besten Teiles des Volkes verleitet Antiochus zu grausamer Verfolgung der jüdischen Religion. Eine Zeit religiösen Märtyrertums bricht an . . . Nun gelangt aber die ganze Macht des nationalen Geistes zum Durchbruch: es kommt zum Aufstand der Patrioten unter Anführung der heldenhaften Familie der Hasmonäer (168). Zunächst zielt diese Bewegung auf Befreiung von der *religiösen* Bedrückung ab, später aber, als sie immer weiter um sich greift und immer mehr an Macht gewinnt, versucht sie auch die *politische* Befreiung der Nation. Der achtundzwanzigjährige heldenmütige Kampf der Hasmonäer führt schließlich zur politischen Unabhängigkeit Judäas (140). Die Nation entledigt sich des fremdländischen Jochs und der Judaismus geht als Sieger aus dem Kampfe mit dem allgewaltigen Hellenismus hervor. An die Stelle der Theokratie, die vier Jahrhunderte lang unter fremder Gewalt bestanden hatte, tritt ein freier Staat, in dem der Kampf der weltlichen Politik mit den theokratischen Überlieferungen ausgetragen werden soll.

Dies ist in großen Zügen das Ergebnis der zwei Jahrhunderte langen Epoche der griechischen Herrschaft. Über drei Weltteile herrschte die weltbezwingende hellenische Kultur; an vielen Orten gelang es ihr, Reiche und Völker ihrer Individualität zu berauben. Mitten in den wogenden Fluten lebte indessen in seiner engbegrenzten Heimat und in den Ländern der „großen Diaspora" ein Volk, gegen das die entfesselten Elemente vergeblich anstürmten. Der Judaismus nahm den Fehdehandschuh seines Rivalen auf und schien dem Hellenismus gleichsam sagen zu wollen: „Ich bin unnachgiebig, denn ich bin älter und mächtiger als du; du bezwingst die Welt, ich aber begnüge mich mit der Herrschaft über eine einzige kleine Nation. Es kommt jedoch eine Zeit, da die von dir niedergerungene Welt sehnsuchtsvoll und bestürzt zu mir eilen wird mit der Frage: Was ist Wahrheit?" . . .

Erstes Kapitel

Die macedonischen Eroberungen und die Ptolemäerherrschaft

(332—198)

§ 2. *Alexander von Macedonien und die Diadochenkämpfe*

Nachdem König Philipp von Macedonien das Werk der Vereinigung des zersplitterten Griechenland unter Anführung Macedoniens zu Ende geführt hatte, ging sein großer Sohn an die Verwirklichung des großzügigen Planes der Errichtung einer einheitlichen Weltmonarchie in Europa, Asien und Afrika unter griechischer Hegemonie. In einer Reihe von Kämpfen auf den Schlachtfeldern Kleinasiens (namentlich bei Issus im Jahre 333) wurde die Macht Persiens gebrochen und seiner zweihundertjährigen Vorherrschaft in Asien ein Ende gesetzt. Der griechische Eroberer unterwarf ein Land nach dem anderen. Von Syrien rückte Alexander gegen Phönizien und das südliche Küstenland Palästinas vor. Nach einer Belagerung von sieben Monaten ergab sich ihm die Industriestadt Tyrus und noch schneller, nach zwei Monaten, die belagerte Küstenstadt Gaza (332). Auf seinem eiligen Vormarsche gegen Ägypten, die Küste entlang, konnte Alexander im Inneren Palästinas nicht Halt machen. Noch vor der Einnahme von Tyrus betraute er seinen Heerführer Parmenion mit der Unterwerfung des südlichen Syrien und Palästinas, vom Libanon bis zum Toten Meer. Der Auftrag wurde leicht zur Ausführung gebracht. Jerusalem ergab sich dem macedonischen Eroberer ohne Kampf. Der Übergang von der persischen Herrschaft zur griechischen vollzog sich hier glatt und nichts schien auf die Folgen dieser geschichtlichen Umwälzung hinzudeuten. Jedenfalls ist der Geschichtsschreibung nichts Näheres darüber bekannt geworden, was sich in Judäa in diesem Übergangsmoment abgespielt hat. Mehr weiß darüber nur die Volks-

legende zu berichten. Was sie berichtet, ist wohl interessant, doch kaum glaubwürdig: ein Körnchen Wahrheit verliert sich hier in einer Fülle von Auswüchsen der Phantasie, teils poetischer, teils politisch-tendenziöser Art, die lebhaft an die Heldensagen von Alexander von Macedonien (die sogenannten „Alexandreen") in den anderen Literaturen des Morgen- und Abendlandes erinnern.

Weiteste Verbreitung fand eine jüdische Sage[1]), derzufolge Alexander während der Belagerung von Tyrus an den judäischen Hohepriester *Jaddua* eine Botschaft geschickt haben soll mit der Aufforderung, sich den Macedoniern zu unterwerfen und ihnen Verstärkungen zur Verfügung zu stellen. Der Hohepriester weigerte sich jedoch, der Aufforderung Folge zu leisten, indem er sich darauf berief, daß er durch seinen Eidesschwur dem persischen König zur Treue verpflichtet sei. Dies soll Alexander verstimmt haben, und nach der Einnahme von Tyrus und Gaza zog er eiligst gen Jerusalem, um dessen Einwohnerschaft zu züchtigen. Angesichts der nahenden Gefahr entschloß sich der Hohepriester, sich dem Sieger zu fügen. Um den Zorn Alexanders zu beschwichtigen, zog Jaddua aus Jerusalem in prunkvollem Tempelgewande und in Begleitung der geistigen Würdenträger und der Jerusalemer Notabeln dem König entgegen. Als Alexander, der auf einen so feierlichen Empfang nicht vorbereitet war, die judäische Deputation sich nahen sah, entbot er als erster dem Hohepriester seinen Gruß. Den Feldherren aus dem Gefolge des Königs erschien dieses Verhalten befremdend, und einer von ihnen, Parmenion, wandte sich an Alexander mit der Frage, warum denn der mächtige Weltbezwinger den judäischen Hierarchen zuerst begrüße, ohne dessen Ehrenbezeugung abzuwarten. Der König erwiderte: „Nicht ihn habe ich angebetet, sondern Gott, dessen höchste Priesterwürde er bekleidet. Diesen Hohepriester habe ich in demselben Gewande schon im Traume gesehen, als ich zu Dios in Macedonien mich befand. Und da ich schon überlegte, wie ich Asien unterjochen könne, riet dieser mir, nicht zu zögern, sondern wacker (über den Hellespont) überzusetzen, und sagte mir auch den Sieg über die Perser voraus." Darauf nahm Alexander den Hohepriester bei der Hand, zog in Jerusalem ein und brachte Jahve auf dem Tempelaltar ein Opfer dar.

[1]) Die Sage ist bei Josephus (Ant. XI, 8) und in veränderter Form im Talmud (Traktat *Joma*, 69; *Megillath Taanith*, Kap. IX) wie auch im Midrasch (*Wa'jikra rabba*, Kap. XIII am Schluß) erhalten geblieben.

Am darauffolgenden Tage tat er den Judäern kund, daß sie unbehelligt ihren alten Gesetzen und Sitten gemäß leben dürften, nur sollten die bis dahin den Persern entrichteten Abgaben von nun an dem macedonischen Statthalter gezahlt werden; im Sabbatjahre (Schemita), wenn die Felder brach liegen, sollten sie jedoch von jeglicher Abgabe befreit bleiben. Die gleichen Vergünstigungen versprach er auch den in Babylonien und Medien lebenden Juden zuteil werden zu lassen. Überdies soll Alexander den Judäern vorgeschlagen haben, junge Leute in sein Heer zur Beteiligung an seinen Feldzügen einzureihen, wozu sich viele auch in der Tat bereit erklärt hätten[1]).

Aus diesen Volksüberlieferungen ist nur ein Schluß mit Sicherheit zu ziehen, daß nämlich das erste Zusammentreffen der Judäer mit den griechischen Eroberern friedlich verlaufen ist. In seinem Bestreben, die griechische Zivilisation nach dem Orient zu verpflanzen, vermied Alexander der Große, zu Gewaltmaßnahmen zu greifen, suchte vielmehr die neue Ordnung der Dinge mit der eingebürgerten in Einklang zu bringen. Demgemäß bekundete er allerorten seine Achtung für Religion und Sitten der untergebenen Völker. Nicht anders verhielt er sich auch den Judäern gegenüber.

Das von den Griechen eroberte Judäa wurde in die syro-palästinische Provinz eingegliedert, die von den Griechen den Namen *Coelesyrien* (Niedersyrien) erhielt und sich vom Libanongebirge südwärts längs des Jordan hinzog. In einem der ehemaligen Sitze der persischen Satrapen, in der Stadt Samaria, residierte zu jener Zeit der griechische

[1]) In den obenerwähnten talmudischen Überlieferungen erscheint als der vor Alexander auftretende Repräsentant Jerusalems der Hohepriester Simon der Gerechte (Simon ha'zaddik), während der König vor allem darum angegangen wird, die Bemühungen der Feinde Judäas, der Samaritaner, um die Zerstörung des Jerusalemer Tempels zunichte zu machen; Alexander soll nicht nur der Fürbitte der Jerusalemer stattgegeben, sondern ihnen noch überdies erlaubt haben, den Tempel der Samaritaner auf dem Berge Gerisim zu zerstören. Weiter ist in den Bericht des Josephus Flavius die Episode von dem Ränkespiel des Samaritanerführers Sanballat und seines Schwiegersohnes, des Priesters Manasse, eingeflochten. Ungeachtet dessen, daß diese Episode hier zweifellos einen Anachronismus darstellt, da sie sich auf das Zeitalter Nehemias bezieht (Band I, § 77), ist das Hervortreten der Samaritaner sowohl in dem Bericht des Josephus als auch in den talmudischen Überlieferungen nicht einfach als Zufälligkeit anzusehen. Allem Anscheine nach hängt es irgendwie mit den unten angeführten Erzählungen des Curtius und des Eusebius über die Züchtigung der Samaritaner durch Alexander zusammen, sowie mit den viel späteren, von der poetisch verklärenden Sage in eine frühere Epoche verlegten Ereignissen aus der Hasmonäerzeit, als Jochanan-Hyrkanus den samaritanischen Tempel auf dem Berge Gerisim tatsächlich der Zerstörung preisgab (unten, § 22).

Regent dieser Provinz namens Andromachus. Eine in den späteren Chroniken[1]) erhalten gebliebene, nicht ganz klare Nachricht besagt, die Samaritaner hätten sich gegen Andromachus verschworen, ihn gefangen genommen und lebendig verbrannt. Alexander soll sich zu jener Zeit in Ägypten aufgehalten haben. Nach seiner Rückkehr ließ er die Anstifter der Erhebung exemplarisch bestrafen und siedelte in Samaria Macedonier an (331). Den Judäern dagegen, die seine Herrschaft anerkannten, war er gewogen und soll ihnen sogar manche der den aufrührerischen Samaritanern gehörenden Grenzgebiete überlassen haben.

Von geschichtlicher Tragweite war ferner die Gründung der Stadt *Alexandrien* an der ägyptischen Küste des Mittelmeeres durch Alexander. In dieser Stadt, die bald die Hauptstadt Ägyptens und das hellenische Kulturzentrum des Orients werden sollte, ließen sich neben den Griechen auch Judäer nieder. Die Übersiedlung der Judäer nach Alexandrien begann indessen erst unter den Nachfolgern Alexanders, als Judäa Ägypten einverleibt wurde (unten, *§ 3*).

Nachdem Alexander ganz Westasien und Nordafrika, alle Länder von den Grenzen Indiens bis Ägypten, erobert hatte, ging er daran, sein Riesenimperium im Inneren zu organisieren. Jedoch mitten in dieser Arbeit wurde der große Eroberer zu Babylon in seinem 33. Lebensjahre (323) vom Tode ereilt. Nun setzten die langwierigen Kriege der Diadochen, d. i. der macedonischen Heerführer oder „Strategen" ein, die den Anspruch auf das Erbe Alexanders erhoben und seine sich über drei Erdteile erstreckende Monarchie unter sich aufteilten. Als erster befestigte der macedonische Feldherr *Ptolemäus Lagi* (Sohn des Lagos) seine Macht im Orient. Von der neuen Hauptstadt Alexandrien aus regierte er über *Ägypten*, mit dem er später auch Judäa und einen Teil Coelesyriens vereinigte. Judäa nahm er dem Statthalter Coelesyriens, Laomedon, im Jahre 320 weg. Wenn man der Erzählung eines späteren griechischen Verfassers[2]) Glauben

[1]) Bei dem römischen Geschichtsschreiber Quintus Curtius, in der von ihm in sagenhafter Form wiedergegebenen Biographie Alexanders (Historiae Alexandri Magni IV, 5, 9; 8, 9) und einiges in der „Chronik" des Geschichtsschreibers der christlichen Kirche, Eusebius.

[2]) Agatharchides, ein Geograph des II. Jahrhunderts v. d. chr. Ära. Auf ihn beruft sich Josephus in den „Altertümern" (XIII, 1, 1) und in der Schrift „Gegen Apion" (I, 22). Jedoch bleibt diese Episode von Diodor von Sizilien in seiner Beschreibung des Krieges vom Jahre 320 unerwähnt (Diodor, XVIII, 43).

schenken soll, gelang es dem Ptolemäus nur darum, sich Jerusalems zu bemächtigen, weil er in die Stadt an einem Sabbattage eindrang, als die frommen Einwohner, um die Sabbatruhe nicht zu entweihen, keinen bewaffneten Widerstand leisteten. Indessen läßt sich die Eroberung des schwachen Judäa viel einfacher dadurch erklären, daß es der Übermacht des ägyptischen Strategen von vornherein nicht gewachsen war.

Zur selben Zeit faßte der älteste Feldherr Alexanders, der Oberstratege Asiens, Antigonus, den Plan, sich zum Selbstherrscher ganz Vorderasiens zu machen und die übrigen Prätendenten von dort zu verdrängen. Dies veranlaßte die anderen Feldherren, gegen ihn eine Koalition zu bilden, an deren Spitze sich Ptolemäus und der spätere Herr Babyloniens *Seleucus* stellten. Die Verbündeten errangen den Sieg bei der palästinischen Hafenstadt Gaza (312), wodurch es dem Seleucus möglich wurde, die Obergewalt in der babylonischen Satrapie an sich zu reißen. So bildete sich im Mittelpunkt des ehemaligen persischen Reiches das *Reich der Seleuciden*, deren Ära gewöhnlich als vom Jahre 312 beginnend gilt. Die mit der Tatsache der Befestigung der griechischen Oberherrschaft in Asien in Zusammenhang stehende seleucidische Zeitrechnung bürgerte sich später sowohl bei den asiatischen Griechen als auch bei den Juden ein und blieb so im Laufe vieler Jahrhunderte vor und nach der christlichen Ära in Gebrauch. Diese Zeitrechnung, die vornehmlich in schriftlichen Verträgen und offiziellen Urkunden Anwendung fand, wurde bei den Juden die „Zeitrechnung der Verträge" (Minjan schtoroth) genannt.

Die Diadochenkämpfe fanden mit der Schlacht bei Gaza noch nicht ihren Abschluß. Antigonus und sein Sohn Demetrius Polyorketes erneuerten ihre Anstrengungen zur Schaffung eines einheitlichen Reiches im Orient. Von neuem bildete sich eine Koalition gegen sie, mit Ptolemäus und Seleucus an der Spitze, die nach langwierigen Kämpfen in der Schlacht bei *Ipsus* in Kleinasien einen glänzenden Sieg errang (301). Antigonus selbst fiel in dieser Schlacht, und so wurde dem zweiundzwanzigjährigen Kampf um das Erbe des Alexander ein Ende gesetzt. Der Hauptsieger bei Ipsus war Seleucus, der aus diesem Anlaß den Beinamen *Nikator* („Sieger") erhielt. Seine sich über Babylonien, Persien und Medien erstreckende Herrschaft dehnte sich nunmehr auch über ganz Nordmesopotamien oder Syrien und einen bedeutenden Teil Kleinasiens (Phrygien u. a.), der Geburtsstätte der

orientalisch-griechischen Zivilisation, aus. Im Laufe eines halben Jahrhunderts schufen die Seleuciden aus den künstlich zusammengeschweißten Teilen Vorderasiens, vom Indus bis zum Libanon, eine weitausgedehnte Monarchie, die man im Altertum kurzweg „Asien" nannte. Zur Abrundung ihres Herrschaftsbereiches bedurfte es nur noch der Angliederung von Coelesyrien, d. i. Palästinas mit Phönizien und Judäa, die noch unter der Gewalt der ägyptischen Ptolemäer verblieben waren. Um den Besitz dieser Provinzen stand noch ein langer Kampf zwischen den beiden Dynastien bevor, die nun den ganzen Orient unter sich aufgeteilt hatten.

Was ging nun in Judäa während dieser dreißig Jahre fortdauernden Kämpfe vor, die zum Teil seinen Landbereich oder seine Grenzgebiete zum Schauplatze hatten? Welchen Eindruck machte auf das bisher abgesondert, in kultureller Zurückgezogenheit lebende Volk dieser Zusammenbruch ganzer Reiche, diese urplötzliche Verschiebung der Welthegemonie, dieses Eindringen einer neuen Macht, des Hellenismus in die Lebensgeschicke des Orients? Wir erfahren darüber nichts aus den erhalten gebliebenen Urkunden, ganz verworren und unartikuliert berichtet davon die spätere Volkslegende (in den oben erwähnten Überlieferungen von Alexander). Nur aus einer alten, anderthalb Jahrhunderte später entstandenen jüdischen Apokalypse dringt ein ferner Nachhall jener weltumwälzenden Ereignisse zu uns. Die „Vision" des Daniel (Kap. 8, 1—8 und 19—22) ist es, in der der Übergang der Macht von Persien an Macedonien und die Verzweigung der macedonischen Herrschaft zur symbolischen Darstellung gelangen: „Es erschien mir ein Gesicht — heißt es dort —, da war ich mit meinem Sehen in der Burg Susa, in der Landschaft Elam, am Flusse Ulaj . . . Da hob ich meine Augen empor und schaute, und siehe, ein einzelner Widder stand dem Fluß gegenüber und er hatte zwei Hörner, und die zwei Hörner waren hoch, und das eine war höher als das andere, und das höhere wuchs zuletzt empor. Ich schaute den Widder stoßen nach Westen und nach Norden und nach Süden, und kein einziges Tier hielt ihm stand, und niemand errettete aus seiner Gewalt, und er tat, was er wollte, und wurde groß. Und ich gab acht, und sieh, ein Ziegenbock kam vom Westen daher über die ganze Erde, ohne die Erde zu berühren, und der Bock hatte ein ansehnliches Horn auf seiner Stirn. Und er kam bis zu dem Widder mit den zwei Hörnern, den ich dem Fluß gegenüber stehen sah, und rannte

gegen ihn an in der Wut seiner Kraft. Und ich sah ihn nahe an den Widder herankommen, da ergrimmte er gegen ihn, und er stieß den Widder und zerbrach die beiden Hörner, und der Widder hatte nicht Kraft, ihm standzuhalten; und er warf ihn zu Boden und zertrat ihn, und niemand errettete den Widder aus seiner Gewalt. Und der Ziegenbock wurde außerordentlich groß, wie er aber am mächtigsten war, brach das große Horn ab, und vier andere kamen an seiner Stelle nach den vier Winden des Himmels . . . Da verkündete mir (Gabriel): Der Widder, den du sahst mit den zwei Hörnern, bedeutet die Könige von Medien und Persien, und der Bock ist der König von Griechenland, und das große Horn, das er auf seiner Stirn hat, ist der erste König (Alexander der Große). Und daß, als es abbrach, vier an seine Stelle traten, bedeutet: vier Reiche werden aus seinem Volke erstehen, aber ohne seine Kraft." Diese vier Reiche bildeten sich in der Tat nach dem Siege der Koalition bei Ipsus: das Reich der Ptolemäer in Ägypten, der Seleuciden in Syrien-Mesopotamien, des Lysimachus in Thracien und einem Teile Kleinasiens und der Antigoniden in Macedonien.

Während der dreißig Jahre ununterbrochener Kriege (332—301) war das jüdische Volk nur Zuschauer der Ereignisse, sah zu, wie ringsum der Kampf der Kriegsriesen wütete, wie „das Gesicht der Erde sich veränderte", litt auch selbst nicht wenig unter den Unbilden des Kriegsgewitters, das sein Land verheerte, blieb jedoch bei allen diesen Umwälzungen selbst ganz untätig. Als sich dann die Kriegsstürme gelegt hatten, sah es sich in der Gewalt des neuägyptischen Ptolemäerreiches, während die jüdische Diaspora Vorderasiens sich nun innerhalb der Grenzen des weit ausgedehnten Seleucidenreiches befand, das auf den Trümmern der persischen Monarchie errichtet worden war.

§ 3. Die ersten Ptolemäer

Mit der ägyptischen Herrschaft fanden sich die Judäer sehr bald ab, da diese, was wenigstens die erste Zeit betrifft, ihre innere Freiheit nicht mehr beeinträchtigte als die frühere persische Herrschaft. *Ptolemäus I. Lagi*, genannt *Soter*, der während der Diadochenkämpfe sich Jerusalems bemächtigt und viele Gefangene von dort nach Ägypten weggeführt hatte, erwies sich nach Beendigung der Kriege als ein friedliebender Herrscher, der den Lebensbedürfnissen der unterworfe-

nen Nationen in jeder Weise Verständnis entgegenbrachte. In Judäa wurde die bestehende Selbstverwaltungsordnung belassen, nur manche ihrer Formen wurden, wie es scheint, einer Änderung unterzogen. An der Spitze des Volkes verblieb der Jerusalemer Hohepriester, der Judäa mit Hilfe eines *Ältestenrates* (griechisch: „Gerusia") verwaltete. Der Hohepriester galt als offizielles Oberhaupt des judäischen Volkes („Ethnarch"), das vor der ägyptischen Regierung die Verantwortung trug. Er war unmittelbar verpflichtet, dem königlichen Fiskus alljährlich die von den Judäern entrichteten Abgaben zuzuführen, die sich in der Mitte des III. Jahrhunderts auf zwanzig Talente Silber (etwa achtzigtausend deutsche Goldmark) beliefen. Im ersten Jahrhundert der griechischen Herrschaft bekleideten das Hohepriesteramt nacheinander (dem Zeugnis des Josephus zufolge) die folgenden Mitglieder der alten Zadokiten-Dynastie: der bereits erwähnte Zeitgenosse Alexanders des Großen, Jaddua, dessen Sohn *Chonia I.* (Onias), dessen Söhne, *Simon I.* und *Eleasar,* und deren Oheim *Manasse* (unter den beiden ersten Ptolemäern), endlich des Simon Sohn *Onias II.* (unter Ptolemäus III.).

Hatte sich so in Judäa selbst die innere Ordnung beinahe unverändert erhalten, so hatte außerhalb dessen Grenzen gar vieles ein neues Gesicht bekommen. Das wichtigste Ereignis war die Bildung eines bedeutenden jüdischen Mittelpunktes in der Hauptstadt des neuen Ägypten, in Alexandrien. Die erste Ansiedlung der Judäer in dieser Stadt stand mit den zwanzig Jahre währenden Diadochenkämpfen in Zusammenhang. Nach den beiden Eroberungen Jerusalems im Jahre 320 und 312 wurden nämlich viele Judäer von den griechischen Kriegern gefangen genommen und dem Kriegsrecht gemäß nach Ägypten weggeführt, wo die Krieger zu friedlichen Kolonisten wurden, ihre Gefangenen aber zu ihren Hörigen oder Sklaven. Aber auch von Ptolemäus selbst, der durch Zwangsmaßnahmen seine neue Hauptstadt zu bevölkern trachtete, wurden massenhaft Judäer in Alexandrien angesiedelt. Überdies mochten gar viele Einwohner Judäas in den unsicheren Kriegsjahren freiwillig ihre Heimat verlassen haben, um in der neuen Küstenstadt am Mittelmeere, dem zukünftigen Brennpunkt des Welthandels, Zuflucht zu suchen. Diese Einwanderung wurde von Ptolemäus I. begünstigt: wie die Sage berichtet, soll er sogar judäische Krieger mit der Bewachung fester Städte in Ägypten betraut haben. Vielleicht wirkte hier eine alte Tradition aus der Zeit der persischen

Herrschaft nach, als man den judäischen Einwanderern Grenzgebiete zuzuweisen pflegte und aus ihnen sogar eine große militärische Kolonie in der Gegend von Elephantine zur Bewachung der Grenzen bildete[1]). In Alexandrien selbst siedelten sich die Juden dicht beieinander in einem besonderen Viertel an, um sich mit den Einheimischen nicht zu vermischen. Dessenungeachtet machte sich die Einwirkung der griechischen Kultur auf diese neue jüdische Kolonie sehr bald bemerkbar. Den einheimischen ägyptischen Kopten fernstehend, traten die Juden um so eher in nähere Beziehungen zu den gebildeten und gewerbetreibenden Griechen. Die aramäische Sprache, die ehedem die Umgangssprache der ägyptischen Juden gewesen war, wurde nach und nach von der griechischen Sprache verdrängt, in die man bald sogar die wichtigsten heiligen Bücher des jüdischen Volkes übertragen mußte.

Nur eines unterließ oder versäumte Ptolemäus I. zugunsten der Juden zu veranlassen: die Freilassung jener Einwohner Judäas, die während der Diadochenkämpfe von seinen Truppen von dort nach Ägypten verschleppt worden und zu den Kriegern, die sie gefangen genommen hatten, in ein Hörigkeitsverhältnis geraten waren. Selbst ein Krieger, der im Laufe von zwei Jahrzehnten um Palästina gekämpft hatte, vermochte Ptolemäus Lagi es nicht, an dem von der Sitte geheiligten Rechte der Krieger zu rütteln, demzufolge sie befugt waren, eine bestimmte Anzahl der im unterworfenen Lande Gefangenen als ihre Leibeigenen zu behandeln. Den Befreiungsakt vollzog nach dem Zeugnis eines alten Verfassers erst der Sohn und Nachfolger des ersten Ptolemäers, *Ptolemäus II. Philadelphus* (285—247), der mehr Staatsmann als Krieger war. Durch einen besonderen Erlaß befahl er allen, die an den syrischen Feldzügen seines Vaters teilgenommen und auf dem Durchzug durch Judäa dessen Einwohner als Gefangene nach Alexandrien oder in andere Städte Ägyptens gebracht,

[1]) S. Band I, § 80. Nach den Funden von Elephantine ist es heute nicht mehr möglich, alle in dem „Aristeasbrief" (12—14, 22) erhalten gebliebenen und von Josephus (Ant. XII, 2, 2—5) nacherzählten Berichte über die Entstehung der jüdischen Kolonie in Alexandrien einfach als „tendenziöse Erfindung" abzutun. Die Kolonisierung Ägyptens unter den Griechen war eine direkte Fortsetzung der Kolonisierung unter den Persern. Aus dem pseudepigraphischen, von einem alexandrinischen Juden zwei Jahrhunderte nach der Begründung der alexandrinischen Kolonie verfaßten „Aristeasbrief" hören wir den Widerhall einer geschichtlichen Überlieferung heraus, die sich in dieser Kolonie erhalten hatte und durch apologetische Zutaten nur weiter ausgeschmückt wurde.

sowie denen, die die Gefangenen als Sklaven gekauft hatten, diese unverzüglich gegen ein bestimmtes Lösegeld freizugeben. Die Zahl der auf Grund dieses Erlasses freigelassenen Judäer war so groß, daß die von der Staatskasse zu dem erwähnten Zwecke verausgabten Lösegelder, die mit zwanzig Drachmen pro Kopf berechnet wurden, zu einer Riesensumme anwuchsen[1]). Der Gunst, die Ptolemäus II. den Juden in der Diaspora erwiesen hatte, lagen übrigens politische Erwägungen zugrunde: unter diesem König begann nämlich jener Kampf zwischen den Seleuciden und Ptolemäern um Coelesyrien oder Palästina, der sich bis zum Anfang des nächsten Jahrhunderts hinziehen sollte, so daß der ägyptische König ein Interesse daran hatte, die Bevölkerung Judäas, das einen Teil des umstrittenen Coelesyrien bildete, für sich zu gewinnen und sie durch allerhand Vergünstigungen der syrischen Dynastie abspenstig zu machen. Es war dies weniger Menschenfreundlichkeit als politische Weitsicht, die sich durch die damaligen internationalen Verhältnisse im Orient bestimmen ließ, wie es die späteren Ereignisse auch tatsächlich bewiesen haben.

Im Verhältnis Judäas zur ägyptischen Oberhoheit entstand eine Komplikation unter dem dritten König aus dem Hause der Lagiden, *Ptolemäus Euergetes* (246—221). Schon in den ersten Jahren seiner Regierung verschärfte sich aus dynastischen Gründen der Kampf zwischen den Seleuciden und Lagiden. Der Versuch, beide Dynastien durch die Ehe des syrischen Königs Antiochus II. Theos mit Berenike, der Tochter Ptolemäus II., auszusöhnen, schlug fehl und hatte nur eine Familientragödie zur Folge. Die dieser diplomatischen Ehe wegen verstoßene erste Gattin des Antiochus, Laodike, ermordete ihren Gatten, und bald darauf fiel auch Berenike der Rache ihrer Feinde zum Opfer[2]). Ptolemäus III. rächte den Tod seiner Schwester durch

[1]) Der im „Aristeasbrief" (22—25) angeführte Erlaß des Ptolemäus Philadelphus kann seinen Grundzügen nach als echt angesehen werden, wie in den vorangehenden Bemerkungen bereits hervorgehoben wurde. Zweifelerregend ist nur die übertriebene Zahl der Freigelassenen, die auf Grund des Lösegeldbetrages berechnet ist (zirka 200 000 Mann). Bei Josephus (Ant. XII, 2, 3) wird dieser Erlaß in veränderter Form erwähnt und auch die Zahl der Freigelassenen geht nicht über die bescheidenere Zahl von „etwas weniger als Hunderttausend" hinaus.

[2]) Auf dieses wie auf die darauffolgenden Ereignisse spielt die „Vision des Daniel" (11, 6) an: „Und nach Verlauf von Jahren werden sie (die Ptolemäer und Seleuciden) sich vereinigen und die Tochter des Königs des Südens (Ägyptens) zieht zum König des Nordens (Syriens), um Frieden zu schaffen, aber die Kraft des Arms bleibt nicht fest und dahingegeben wird sie und ihr Geleite, ihr Knabe und ihr Gatte".

Einfälle in das seleucidische „Asien", während Seleucus II., der Nachfolger Antiochus II., Palästina mit Krieg überzog. Wiederum wurde Judäa zum Schauplatz des Kampfes der beiden Rivalen. Um diese Zeit scheint sich zum ersten Mal in einem gewissen Teil der höheren Volksschichten Judäas eine revolutionäre Hinneigung zu den Seleuciden bemerkbar zu machen. Dadurch läßt sich vielleicht das befremdende Verhalten des damaligen Jerusalemer Hohepriesters *Onias II.* erklären, der sich plötzlich weigerte, die unter seiner persönlichen Verantwortung alljährlich zu entrichtenden Abgaben an Ägypten abzuführen. Es mag sein, daß er, sei es infolge einer ihm von den Ptolemäern zugefügten Kränkung oder infolge verlockender Versprechungen der Seleuciden, sich auf die Seite der Partei geschlagen hatte, die die syrische Herrschaft der ägyptischen vorzog. Diese Partei verfügte aber anscheinend nur über einen noch recht unbedeutenden Anhang; die Mehrzahl des Volkes hatte, wie es scheint, nichts gegen die Herrschaft der Ptolemäer, die Judäa die innere Freiheit sicherte, einzuwenden. Die Weigerung des Onias, die üblichen Abgaben zu entrichten, rief den Zorn des Ptolemäus Euergetes hervor. Der König schickte seinen Gesandten Athenion nach Jerusalem mit der Forderung, den festgesetzten Tribut unverzüglich zu entrichten, und drohte, widrigenfalls die judäischen Ländereien unter die griechischen Soldaten aufzuteilen; allein der Hohepriester ließ sich dadurch nicht einschüchtern. Sein Trotz konnte unheilbringend für Judäa werden, und so steigerte sich der Unwille des Volkes gegen den aufrührerischen Hohepriester und seine das Vaterland gefährdende Partei. Ein Bürgerkrieg drohte auszubrechen, noch ehe die ägyptische Strafexpedition Zeit gehabt hätte, das Land zu erreichen. Da aber trat ein Mann auf den Plan, dem es gelang, seine Heimat aus ihrer gefahrvollen Lage zu befreien.

Es war dies der Neffe des Onias, *Joseph ben Tobia,* ein Mann von Tatkraft und Verstand, aber auch von großer Skrupellosigkeit. In dem Konflikt des Hohepriesters mit der ägyptischen Regierung ergriff Joseph die Partei der letzteren. Er erschien vor seinem hochbetagten Oheim, machte ihm im Namen des erregten Volkes Vorwürfe und riet ihm, nach Ägypten zu gehen und von Ptolemäus Vergebung zu erflehen. Onias erwiderte, daß er eher bereit sei, auf Amt und Würde zu verzichten, als sich nach Alexandrien zu begeben. Da verlangte Joseph, der Oheim möge nun ihm die Erlaubnis erteilen,

statt seiner mit dem König in Alexandrien persönlich zu verhandeln. Nachdem Onias darauf eingegangen war, berief Joseph eine Volksversammlung in den Tempel; hier gelobte er feierlich, die Angelegenheit zu schlichten und den König von der Treue der Judäer zu überzeugen. Gleichzeitig sicherte er sich auch das Wohlwollen des ägyptischen Gesandten Athenion, dem er in jeder Weise gefällig war und den er vor dessen Abreise nach Alexandrien auch noch reich zu beschenken nicht versäumte, so daß er auf seinen Beistand am Hofe mit Gewißheit rechnen durfte.

Der eigentliche Plan des Joseph bestand darin, unter dem Vorwand der Tilgung der Steuerschulden die Pacht der königlichen Abgaben, die ehedem unmittelbar vom Hohepriester entrichtet zu werden pflegten, für sich selbst zu gewinnen. Nachdem er sich bei seinen reichen Freunden in Samarien das Geld für die Reise geliehen und die nötigen Vorbereitungen getroffen hatte, begab sich Joseph nach Ägypten. Unterwegs traf er mit den Obersten und Ältesten der palästinischen Städte zusammen, die alljährlich nach Alexandrien gingen, um für sich die Steuerpacht in ihren Gauen zu erlangen. Die reichen Pächter behandelten Joseph mit Geringschätzung, während sein Sinn darauf gerichtet war, Steuerpächter wie sie zu werden und so selbst zu Macht und Reichtum zu gelangen. Noch ehe Joseph in Alexandrien angelangt war, gelang es dem schon früher heimgekehrten Athenion, Ptolemäus zu seinen Gunsten zu stimmen, und so wurde Joseph als treuer Parteigänger der ägyptischen Regierung bei Hofe gut aufgenommen. Durch sanfte Schmeichelreden verstand er es, vor dem Könige die Handlungsweise des Onias als harmlose „Launen eines Greises" auszulegen und ihn von der tiefen Ergebenheit des jüdischen Volkes zu überzeugen. Ein gern gesehener Gast am Hofe, ging nun Joseph an die Verwirklichung seines finanziellen Planes. Am Tage der Versteigerung der Steuerpacht, als die griechischen Pächter die Preise für die Pacht in Coelesyrien, Phönizien, Samarien und Judäa angaben, erklärte Joseph, daß er für alle Steuerbezirke eine doppelt so große Pachtsumme zahlen wolle, als die von den anderen Pächtern genannte, die 8000 Talente betrug. Auf die Frage des Königs, welche Bürgschaft denn Joseph als Sicherung für die Zahlung bieten könne, gab der gewandte junge Mann zur Antwort, daß die zuverlässigsten Leute im ganzen Reiche für ihn als Bürgen einstehen könnten: es seien dies der König und die Königin von Ägypten. An dem verwege-

nen Worte fand der König Gefallen. Joseph wurde jede Bürgschaft erlassen und er wurde zum Hauptsteuerpächter nicht nur für Judäa, sondern auch für ganz Palästina ernannt.

Als Finanzagent zeigte sich Joseph bald des Vertrauens des Ptolemäus durchaus würdig. Nachdem ihm der König einen zweitausend Mann starken Kriegertrupp für den Fall einer zwangsmäßigen Eintreibung der Abgaben mitgegeben hatte, begab sich Joseph von Alexandrien in seinen Steuerbezirk. Höhnisch empfingen die heidnischen Einwohner der Stadt Askalon den neuen jüdischen Pächter, der nun mit der Würde eines Beamten bekleidet war, und verweigerten ihm kurzweg die festgesetzten Abgaben. Da befahl Joseph, zwanzig der vornehmsten Bürger der Stadt als Anstifter des Aufruhrs hinzurichten, und übergab ihren eingezogenen Besitz dem königlichen Fiskus. In derselben Weise verfuhr er auch in einer galiläischen Stadt, dem halb-griechischen Skythopolis (Beth-Schean). Die Züchtigung hatte eine abschreckende Wirkung, so daß alle anderen Städte, durch die nun Joseph mit seiner Garde zog, ohne Widerspruch die verlangten Abgaben entrichteten. Der neue Steuereinnehmer bereicherte die Staatskasse und sandte auch von Zeit zu Zeit dem König und der Königin kostbare Geschenke, wodurch seine offizielle Stellung sich immer mehr befestigte. Zugleich ließ er auch seinen eigenen Vorteil nicht außer acht: sein Reichtum nahm immer mehr zu und seine Macht in dem weiten Steuerbezirk stand derjenigen eines Statthalters nicht viel nach. In Judäa drängte Joseph den Hohepriester in den Hintergrund, indem er selbst ein einflußreicher Mittler zwischen dem Volke und der ägyptischen Regierung wurde.

Zweiundzwanzig Jahre lang verwaltete Joseph ben Tobia die Steuereintreibung in Coelesyrien und Judäa und übte so einen bedeutenden Einfluß auch auf die Gesamtverwaltung dieser ägyptischen Provinzen aus. Worin sich dieser Einfluß namentlich im politischen Leben Judäas äußerte, bleibt unbekannt. Die erhalten gebliebenen Urkundenberichte über Joseph sind überreich an anekdotenhaften Zügen und Anachronismen[1]); es unterliegt jedoch keinem Zweifel, daß

[1]) Siehe den ausführlichen Bericht in den Ant. des Josephus (XII, 4), wo die Persönlichkeiten Ptolemäus III. und V. in der ganzen Episode nicht auseinandergehalten werden. Dies berechtigt uns jedoch nicht dazu, die ganze Erzählung als eine Dichtung zu behandeln (wie es einige Geschichtsschreiber seit Droysen tun), denn nur aus dieser Episode läßt sich eine ganze Reihe von Ereignissen dieser und der

der Kern dieser Episode geschichtlichen Charakter hat. Das in Judäa eingeführte Verfahren der Steuereintreibung war nicht nur auf den Aufbau der Verwaltung im Lande, sondern auch auf seine wirtschaftliche Entwicklung von Einfluß. Die Steuerpacht bereicherte viele der daran beteiligten Agenten, der Kapitalismus gelangte zur Entfaltung, die internationalen Handelsbeziehungen breiteten sich immer mehr aus, die griechischen Sitten, die Luxus- und Vergnügungssucht fanden immer mehr Anklang, und so wurde der Grundstein zu jener hellenistischen Kultur in Judäa gelegt, die in den nächsten Jahrhunderten eine so verhängnisvolle Rolle in der Geschichte des Landes spielen sollte.

§ 4. Die Begründung der Seleucidenherrschaft in Judäa

Der Kampf zwischen Ägypten und „Asien" um die Herrschaft in Coelesyrien erreichte seinen Höhepunkt unter *Ptolemäus IV. Philopator* (221—204). Unter diesem König begann der Verfall der Ptolemäerdynastie, vor allem ihre rein physische Entartung, die durch die damals in Ägypten übliche Inzucht verursacht war (seit Philadelphus ehelichten die Ptolemäer ihre leiblichen Schwestern). Dagegen war der Dynastie der Seleuciden in Asien um die gleiche Zeit ein starker, unternehmungslustiger Herrscher entsprossen, der von dem Gedanken beseelt war, seinen Staat zur Weltherrschaft zu führen. Es war dies *Antiochus III. der Große* (223—187). In den Jahren 219 und 218 nahm Antiochus Tyrus und Akko-Ptolemais an der palästinischen Küste und eine Reihe von Städten im Inneren Palästinas ein, darunter Samaria. Jedoch im Jahre 217 trat Ptolemäus Philopator Antiochus entgegen und brachte ihm eine schwere Niederlage in der

darauffolgenden Epoche erklären. Einer dieser Geschichtsforscher, nämlich Wellhausen (Isr. und jüd. Geschichte, 1907, 242—43), der sich auf die unbegründete Voraussetzung stützt, daß Josephus die Zeit Ptolemäus V. und der Königin Kleopatra im Auge gehabt hätte (die Bemerkung im Texte, daß hier von Ptolemäus III. Euergetes die Rede sei, sieht er als eine spätere Einfügung an), betrachtet diese ganze Episode als „unhistorisch", da zur Zeit Ptolemäus V. Judäa schon unter der Herrschaft der Seleuciden stand. Man könnte jedoch eher das Gegenteil annehmen: Josephus hat diese Episode in rückschauender Betrachtung unter Eingriff in die chronologische Ordnung angeführt, um aus der Geschichte des Joseph ben Tobia die Charakteristik seiner Kinder, der *Tobiaden*, abzuleiten, die eine politische Rolle erst bei dem Übergang der Herrschaft an die Seleuciden spielten; daher einerseits der obenerwähnte Hinweis des Textes auf Ptolemäus III., anderseits die Anachronismen, in die der alte Geschichtsschreiber unwillkürlich verfällt, vielleicht auch infolge der Unklarheit der von ihm benutzten Quellen.

Schlacht bei Raphia, nahe der Hafenstadt Gaza, bei. Zum ägyptischen König kamen Gesandtschaften aus den coelesyrischen Städten, um ihm als Sieger zu huldigen. Eine spätere Legende[1]) berichtet, Ptolemäus IV. sei nach diesem Siege feierlich in Jerusalem eingezogen und trotz der Ermahnungen der Priester in die inneren Räume des Tempels, die nach dem jüdischen Gesetz der Fuß eines Laien nicht betreten durfte, eingedrungen, man habe ihn aber von dort ohnmächtig hinaustragen müssen. Die Einwohner Jerusalems erblickten darin die gerechte Strafe Gottes für den Tempelschänder. Ptolemäus wurde aber infolge dieses Vorfalls gegen die Juden äußerst erbittert und begann nach seiner Rückkehr nach Ägypten die dort lebenden Juden zu bedrängen: er schränkte ihre bürgerlichen Rechte ein, verfolgte die jüdische Religion und ließ erst viel später von seinem grausamen Vorgehen ab. Diese legendäre Erzählung mag vielleicht nur einen einzigen Kern der Wahrheit in sich bergen: daß nämlich unter Ptolemäus IV. das Verhalten der ägyptischen Machthaber den Juden gegenüber eine Zeitlang weniger günstig war.

Dieser Umstand erklärt wohl auch die merkliche Steigerung der Sympathien für die Seleuciden in Judäa. Um diese Zeit macht sich nämlich in Jerusalem in noch unklarer Weise ein Widerstreit politischer Parteien bemerkbar. Der Günstling des Hofes von Alexandrien, der königliche Steuerpächter Joseph ben Tobia, stand selbstverständlich ganz auf seiten Ägyptens, in seiner Familie kam es jedoch zu Streitigkeiten, die politische Verwicklungen nach sich zogen. Joseph hatte sieben Söhne von seinem ersten Weibe und einen, Hyrkanus, von seiner Nichte. Die Erzählung von der Abstammung des Hyrkan weist darauf hin, daß die losen Sitten der Hellenen sich bereits in die jüdische Plutokratie Eingang verschafft hatten. Joseph, der oft nach Alexandrien an den königlichen Hof kam, hatte anscheinend die lasterhaften Neigungen der ägyptischen Höflinge übernommen. Während einer Hoffestlichkeit entbrannte er in Leidenschaft für eine schöne fremde Tänzerin und gestand dies seinem Bruder Solymius, der mit seiner jungen Tochter nach der ägyptischen Hauptstadt gekommen war. Um Joseph vor der für einen Juden gesetzwidrigen Verbindung mit einem heidnischen Weibe zu bewahren, führte sein Bru-

[1]) Das apokryphische „Dritte Buch der Makkabäer", wo die Ereignisse der Epochen Ptolemäus IV. und VII. anachronistisch miteinander vermengt werden. S. unten, § 38.

der nachts, als jener trunken war, seine im zarten Alter stehende Tochter statt der erwarteten Tänzerin ihm zu; die Frucht eben dieser unkeuschen Verbindung war der oben erwähnte Hyrkanus. Joseph liebte ihn mehr als alle anderen Kinder. Als Hyrkanus erwachsen und ein weltgewandter Jüngling geworden war, sandte ihn sein Vater oft an den Hof Alexandriens als seinen Stellvertreter in den Angelegenheiten der Steuerpacht. Hyrkanus wurde bald der Liebling des Königs und seines Gefolges; rasch nahm er die Lebensgewohnheiten der höfischen Gesellschaft an und verschwendete bald das Vermögen, das zusammenzubringen seinen Vater lange Jahre mühevoller Arbeit gekostet hatte. Den älteren Brüdern war Hyrkanus verhaßt. Eines Tages versuchten sie sogar einen Anschlag auf sein Leben, es gelang ihm aber, der Gefahr zu entrinnen, wobei er zwei von ihnen tötete. Nach dem Tode Josephs verschärfte sich noch der Zwist in der Familie und führte schließlich zur Bildung zweier einander feindlicher politischer Gruppierungen. Hyrkanus, der wahrscheinlich nach dem Tode seines Vaters das staatliche Steuerpächteramt geerbt hatte, stand an der Spitze der Parteigänger der ägyptischen Herrschaft. Seine Brüder dagegen, die *Tobiaden* (nach dem Stammnamen des Joseph ben *Tobia*), hielten zu den Seleuciden. Den Tobiaden schloß sich anscheinend auch der neue Hohepriester *Simon II.* an, der Sohn jenes Onias II., der noch unter Ptolemäus Euergetes eine anti-ägyptische Politik betrieben hatte.

Um diese Zeit (240) starb Philopator und hinterließ einen minderjährigen Thronerben, Ptolemäus V. Epiphanes. Der syrische König Antiochus der Große benützte abermals die in Ägypten entstandene Verwirrung, um den Kampf um Coelesyrien zu erneuern. Diesmal gelang es ihm, einen bedeutenden Teil dieser Provinz zu besetzen (im Jahre 201). Die ägyptische Regierung versuchte mit Anspannung der letzten Kräfte, dem Feinde Widerstand zu leisten. Sie sandte den Feldherrn Skopas mit einem Söldnerheere gegen Antiochus. Skopas brach mit seinen Horden in Jerusalem ein und belegte die Stadtfestung mit einer Garnison. Allein auch Antiochus blieb nicht untätig. Er sammelte ein großes Heer und zog den Ägyptern entgegen. An den Quellen des Jordan, bei der Stadt *Paneion* oder Paneas (wo sich der Tempel der griechischen Gottheit Pan befand), kam es zu einer blutigen Schlacht, in der das Heer des Skopas aufs Haupt geschlagen wurde (im Jahre 198). Antiochus vertrieb die Ägypter aus Coele-

syrien und wurde zum Beherrscher dieses ganzen Landbereiches, innerhalb dessen Grenzen auch Judäa lag.

So endete der zwanzigjährige Krieg, in dessen Verlaufe Judäa nach dem Ausdruck eines alten Geschichtsschreibers „nicht unähnlich einem Schiff im Sturme war, das auf beiden Seiten von den Fluten bedrängt wird. Es lag gleichsam zwischen des Antiochus Glück und Unglück in der Mitte“[1]). Das erschöpfte Volk begrüßte mit Freuden das lang ersehnte Ende des Kriegselends. Die Einwohner Jerusalems, unter denen die Seleucidenpartei schon längst die Oberhand gewonnen hatte, kamen dem syrischen Eroberer mit Vertrauen entgegen. Als sich Antiochus III. Jerusalem näherte, empfingen ihn die Ältesten und Notabeln der Judäer vor den Toren der Stadt und versorgten sein Heer mit allem Bedarf.

Antiochus III. wußte die Sympathien der Judäer, die ihm die Unterwerfung des Landes erleichtert hatten, voll zu würdigen. Um diese Sympathien zu befestigen und den Judäern zu zeigen, daß die Herrschaft der Seleuciden ihnen mehr Vorteile biete als diejenige der Ptolemäer, verlieh ihnen Antiochus verschiedene Privilegien und Freiheiten. Der alte jüdische Geschichtsschreiber berichtet, daß Antiochus die Verleihung dieser Vorrechte in drei Erlassen kundgegeben habe. Im ersten befiehlt der König die Auszahlung von Hilfsgeldern an die Einwohnerschaft Jerusalems zur Wiederherstellung der in den Kriegsjahren zerstörten Stadtteile, zur Instandsetzung des Tempels und der ihn umgebenden Säulengänge sowie für die Bedürfnisse des Tempelgottesdienstes; ferner wird es den Judäern freigestellt, die innere Verwaltung nach eigenen Gesetzen zu gestalten; den Mitgliedern der Gerusia, den Priestern und Schriftgelehrten wird volle Steuerfreiheit gewährleistet, während für die übrigen Landesbewohner die Steuern bedeutend ermäßigt werden. Im zweiten Erlaß verbietet Antiochus unter anderem jedem Fremden das Betreten der inneren Räume des Jerusalemer Tempels, in die nach dem jüdischen Gesetz sogar den Juden, mit Ausnahme der höchsten geistlichen Würdenträger, der Zutritt versagt war. Im dritten Erlaß endlich befiehlt der König, in den aufrührerischen Provinzen Lydien und Phrygien (in Kleinasien) zweitausend jüdische Familien aus Mesopotamien und Babylonien anzusiedeln, und begründet diese Maßnahme damit, daß

[1]) Josephus, Ant. XII, 3, 3.

die Juden den Beweis ihrer Ergebenheit bereits erbracht hätten und in den unruhigen Provinzen zweifellos treue Wächter der Seleucidenherrschaft sein würden. Auch hier wurden den jüdischen Ansiedlern freie Selbstverwaltung und beträchtliche Steuervergünstigungen zuteil[1]).

So war der Beginn der Seleucidenherrschaft in Judäa durch für das Land in jeder Weise günstige Maßnahmen der neuen Macht gekennzeichnet und noch kündete nichts jene Not an, von der das jüdische Volk späterhin unter den neuen Herrschern heimgesucht werden sollte. Erst ein späterer jüdischer Autor, dem es beschieden war, die Schrekken des Regiments Antiochus IV. mitzuerleben, entwirft in Form einer prophetischen Vision ein düsteres Bild dieser verhängnisvollen Ereignisse (Dan. 11, 13—19): „Und nochmals stellt der König des Nordens (Antiochus III.) ein Heer auf, größer als das erste . . . und in jenen Zeiten werden viele aufstehen gegen den König des Südens (Ptolemäus) und Gewalttätige aus deinem Volke werden sich erheben, daß die Weissagung sich erfülle, und zu Falle kommen. Und der König des Nordens wird kommen und einen Wall aufschütten und die feste Stadt einnehmen, und die Hilfskräfte des Südens werden nicht standhalten . . . Er (der König des Nordens) faßt festen Fuß im Lande der Pracht (Judäa) und ganz ist es in seiner Hand." Unter den

[1]) Einige Geschichtsforscher (Niese, Wellhausen u. a.) bezweifeln die Echtheit dieser in den „Altertümern" des Josephus (XII, 3) angeführten Erlasse, in denen manche Einzelheiten in der Tat wenig wahrscheinlich zu sein scheinen (so z. B. die übertriebene Sorge um die Befolgung der lokalen religiösen Gesetze in Jerusalem). Wir haben jedoch keinen Grund, den ganzen Inhalt der Erlasse als Fälschung zu betrachten, die angeblich eigens dazu vorgenommen worden sei, um die von jeher bestehenden Vorrechte Judäas zu begründen. In der Einleitung zu diesen Schriftstücken führt Josephus die Worte des griechischen Geschichtsschreibers Polybius an, denen zufolge Antiochus nach dem Siege über Skopas auch Unterwürfigkeitsbezeugungen von den „in der Umgegend des ‚Jerusalem' genannten Tempels lebenden Judäern" entgegengenommen habe. Es ist sehr wahrscheinlich, daß auch die folgenden Schriftstücke derselben „Geschichte" des Polybius entlehnt sind, auf die der jüdische Geschichtsschreiber sich beruft und die uns nur unvollkommen erhaltengeblieben ist (von den vierzig Büchern des Werkes von Polybius sind nur fünf bis zu uns gelangt, nebst einigen Fragmenten aus den übrigen Büchern); das Zeugnis des Polybius ist aber in diesem Falle äußerst wichtig, da er ein jüngerer Zeitgenosse Antiochus III. war (er lebte um das Jahr 200—120 v. d. chr. Ära). Jetzt tritt auch *Ed. Meyer* in seinem neuen Werke: „Ursprung und Anfänge des Christentums" (Bd. II, 127. Berlin, 1921) diesen skeptisch gesinnten Geschichtsschreibern entgegen; er stellt fest, daß die Erlasse des Antiochus mit dem Geiste jener Zeit und mit der damaligen politischen Lage in jeder Weise übereinstimmen.

„Gewalttätigen im Volke" waren anscheinend die Anhänger der Seleuciden aus der Partei der Tobiaden gemeint, die „zu Fall kamen", d. h. sich als kurzsichtige Politiker erwiesen hatten.

Mit der Befestigung der Herrschaft der Seleuciden verlor die ägyptenfreundliche Partei in Jerusalem, die für die Ptolemäerherrschaft eingetreten war, jeglichen Halt. Einer der Anführer dieser Partei, der oben erwähnte Hyrkanus ben Joseph, mußte Jerusalem verlassen. Er übersiedelte nach Transjordanien. Bei Hesbon, an den Grenzen Arabiens, baute er in einem Felsen eine befestigte Burg, „Tyrus" genannt, und unternahm mit seinen Leuten Überfälle auf die benachbarten Araber. Sieben Jahre lang galt er als „Tyrann" in dieser Gegend. Späterhin wurde der Usurpator von der syrischen Regierung bedroht. Durch diese Drohungen in Schrecken versetzt und keinen anderen Ausweg erblickend, machte Hyrkanus seinem Leben durch Selbstmord ein Ende. Sein ganzer Besitz wurde von dem syrischen König Antiochus IV., dem Sohne Antiochus III., beschlagnahmt (175).

§ 5. Selbstverwaltung und innere Verhältnisse (Simon der Gerechte)

Die große politische Umwälzung, die sich im Orient des IV. Jahrhunderts v. d. chr. Ära vollzogen hatte, änderte nur sehr wenig an der in Judäa bestehenden Selbstverwaltung. Die Theokratie, die sich im Zeitalter der persischen Herrschaft eingewurzelt hatte, blieb auch während der Ptolemäerherrschaft unerschüttert. Die Hohepriestergewalt blieb im Geschlechte der Zadokiten erblich. Die Freiheit der Selbstverwaltung wurde, wie es scheint, nur noch weitgehender. Der Jerusalemer Hohepriester und die Gerusia wurden von den griechischen Machthabern als die gesetzliche Regierung Judäas anerkannt. Die weltliche Gewalt des Hohepriesters und vor allem die fiskalischen Pflichten, die er als Hauptsteuereinnehmer auf sich nehmen mußte, standen allerdings nicht in Einklang mit seiner hohen geistlichen Würde; jedoch war in der Theokratie eine derartige Vereinigung wesensverschiedener Funktionen nicht zu umgehen. Erst am Ende dieser Epoche befreite das in Judäa eingeführte Steuerpachtsystem den Hohepriester von seinen Verpflichtungen gegenüber dem Fiskus.

Es ist sehr schwer, auf Grund der in der alten Literatur erhalten gebliebenen fragmentarischen Nachrichten über den Charakter der politischen und geistigen Wirksamkeit des Hohepriesters in dieser

dunklen Zeit ein Urteil zu fällen. Die Theokratie zeitigte sowohl des Amtes würdige als auch seiner durchaus unwürdige Regenten. Die jüdischen Quellen haben der Nachwelt nur eine einzige lichte Hohepriestergestalt überliefert, die sich durch segensreiche Wirksamkeit für das Wohl der Nation bleibenden Ruhm schuf. Er hieß Simon. In der „griechischen" Epoche wirkten zwei Hohepriester dieses Namens: der eine lebte zu Anfang der Ptolemäerherrschaft (um 300), der andere gegen deren Ende, zur Zeit der Einnahme Judäas durch die Seleuciden (um 200). Die Zusammenstellung verschiedener geschichtlicher Daten legt die Vermutung nahe, daß der in der Volksüberlieferung verherrlichte Simon, der den Beinamen *„der Gerechte"* erhielt, eben der Hohepriester Simon II., der Sohn des obenerwähnten Onias II.[1]) ist. Im alten moralischen Traktat des Talmud „Pirke Abboth" wird Simon der Gerechte als einer der letzten Vertreter der „Großen Versammlung" (Knesseth ha'gdolah) genannt, d. h. jenes Rates der Ältesten und Gelehrten („Soferim"), der unter Beteiligung des Hohepriesters die gesetzgebenden Funktionen in Judäa zur Zeit der persischen und griechischen Herrschaft ausübte. Diese Kennzeichnung konnte sehr wohl für Simon II., der an der Grenzscheide zwischen Ptolemäer- und Seleucidenherrschaft wirkte, zutreffend sein. Dieser Simon war in der Tat der letzte Vertreter der alten theokratischen Verfassung, die drei Jahrhunderte lang in Wirksamkeit war. Unter seinem Nachfolger Onias III. begann bereits jener Zwist in der Familie des Hohepriesters, der zum Fall der priesterlichen Zadokiten-Dynastie und zur Befestigung der weltlichen Macht der Hasmonäer, der Begründer des unabhängigen jüdischen Staates, führte.

Simon II. gehörte, wie oben (§ 4) als wahrscheinlich angenommen wurde, zu jener politischen Partei, die die Ablösung der Ptolemäerherrschaft durch die der Seleuciden begrüßte und Antiochus III.

---

[1]) Josephus (Ant. XII, 2) bezieht den Beinamen „der Gerechte" auf Simon I., worauf auch einige Historiker (Graetz u. a.) ihre geschichtlichen Konstruktionen gründeten. Die Mehrzahl der Forscher ist jedoch der Meinung, daß es Simon II. (nicht der I.) sein müsse, der als Held der talmudischen Legenden und besonders der alten Schilderungen seines Zeitgenossen Ben Sirah (wo er „Simon ben *Jochanan*" heißt, was mit „Simon ben Onias" identisch sein mag) erscheint. Als Gerechter tritt der Hohepriester Simon II. auch in dem apokryphischen „Dritten Makkabäerbuche" auf; er ist es, auf dessen Gebet hin der in den Jerusalemer Tempel eingedrungene König Ptolemäus Philopator der göttlichen Strafe verfällt. Chronologisch ist es durchaus wahrscheinlich, daß Simon II. schon im Jahre 217, in das diese sagenhafte Episode verlegt wird, die Hohepriesterwürde innehatte.

bei seinem Einzuge in Jerusalem willkommen hieß. Als Antiochus, zum Lohne für diese Ergebenheitsbezeugungen, der Einwohnerschaft und der Tempelpriesterschaft Jerusalems verschiedene Vergünstigungen zuteil werden ließ, gewann die Gewalt der Hohepriester noch mehr an Bedeutung. Simon II. verfügte über die Geldbeträge, die Antiochus für die Instandsetzung des Tempels, den Ausbau und die Pflege der Hauptstadt spendete. Dem Zeugnis eines Zeitgenossen (Josua ben Sirah) zufolge wurde der Tempel unter dem Hohepriester Simon restauriert und befestigt; auch die Stadtmauern wurden so stark befestigt, daß Jerusalem nunmehr als vor jedem feindlichen Überfall gesichert galt; überdies wurde ein großer Teich oder Kanal gegraben, „wie das Meer an Wassermenge", durch den das Wasser aus außerhalb liegenden Quellen in die Stadt geleitet wurde.

Der Gottesdienst im Jerusalemer Tempel zeichnete sich durch ungewöhnliche Pracht aus. Der obenerwähnte Zeitgenosse hat uns eine sehr schöne poetische Schilderung einer Tempelfeier hinterlassen, die die Gestalt des Hohepriesters Simon zu ihrem Mittelpunkte hat:

Wie prächtig war er, wenn er aus dem Zelt hervorschaute,
wenn er hervortrat hinter dem Vorhange!
Wie der Morgenstern zwischen den Wolken hervor,
und wie der volle Mond in den Tagen des Festes,
und wie die Sonne, die über den Tempel des Königs emporstrahlt,
wie der Regenbogen, der in den Wolken sichtbar wird;
wie die Blüte an den Zweigen an den Tagen des (Frühjahrs)festes
und wie die Lilie an Wasserströmen . . .
Da legt er die Ehrengewänder an
und umkleidet sich mit den Prachtgewändern;
er steigt hinauf zu dem majestätischen Altar . . .
und nimmt die Stücke (des Opferfleisches) aus der Hand seiner Brüder entgegen
und steht da über den beiden Holzstößen,
während ein Kranz von Söhnen ihn umgibt,
wie Zedernsetzlinge auf dem Libanon.
Ihn umringen alle Söhne Aarons in ihrer Herrlichkeit,
und die Feueropfer Jahves in ihren Händen,
angesichts der ganzen Gemeinde Israels.
Nun ist er zu Ende mit dem Dienst am Altar —
da blasen die Söhne Aarons, die Priester, die Trompeten,
sie blasen und lassen erschallen den mächtigen Hall,
um (das Volk) in Erinnerung zu bringen vor dem Höchsten.
Alle Sterblichen fallen da allzumal
eilends auf ihr Antlitz zur Erde,
um anzubeten vor dem Höchsten,
vor dem Heiligen Israels.

Der Gesang läßt seinen Klang vernehmen
und das Herz des Volkes wird erleuchtet.
Und es jubeln alle Leute des Landes . . .
Als er zu Ende ist mit dem Dienst am Altar . . .
steigt er herab und hebt seine Hände empor
über die ganze Gemeinde Israels:
Der Segen Jahves ist auf seinen Lippen
und des Namens Jahves rühmt er sich.
Das knieende Volk aber empfängt den Segen[1]).

Auch die späteren talmudischen Legenden berichten von dem heiligen Lebenswandel und der segensreichen Wirksamkeit Simons des Gerechten, sowie von den prächtigen Gottesdienstformen, die unter ihm üblich wurden. Die Nachwelt gedachte liebevoll der verhältnismäßig friedlichen Zeit, die den Stürmen des Hasmonäeraufstandes fast unmittelbar vorangegangen war, sowie des letzten bedeutenden Vertreters der alten Theokratie. Im Talmud wird Simon dem Gerechten der erste Platz unter den „Vätern der Synagoge" zugesprochen, unmittelbar hinter den Helden der biblischen Periode. Ihm wird, wie noch bemerkt sei, der folgende Ausspruch in den Mund gelegt: „Auf drei Dingen beruht die Welt: auf der Thora, auf dem (Gottes)dienst und auf Mildtätigkeit"[2]).

Die patriarchalisch-theokratische Ordnung, deren Repräsentant der Hohepriester Simon II. war, geriet schon im Jahrhundert der Ptolemäerherrschaft, als die weltliche griechische Kultur von allen Seiten her durch die weitgeöffneten Tore Judäas eindrang, teilweise ins Wanken. Diese Kulturkrise reifte in der Epoche der Seleucidenherrschaft und sollte sich bald in eine allumfassende national-politische Krise verwandeln.

---

[1]) *Die Sprüche Ben Sirahs,* Kap. 50. Übertragen nach dem neuaufgefundenen hebräischen Text. Vgl. unten § 17.

[2]) Talmudischer Traktat *Abboth,* I, 2.

Zweites Kapitel

Judäa unter der Seleucidenherrschaft

(198—168)

§ 6. Das hellenistische Asien und der Hellenismus in Judäa

Zur selben Zeit, als die Ptolemäer Ägypten und die palästinische Küste des Mittelmeeres beherrschten, setzten sich die Seleuciden auf dem Festlande in Vorderasien, in Mesopotamien, Syrien und den angrenzenden griechischen Landgebieten Kleinasiens fest. Dieses griechisch-asiatische Reich wurde kurzweg *Asien* oder *Syrien* genannt. Sein Begründer, Seleucus I., schlug seine Residenz in der Stadt *Antiochia* am Orontes auf, die durch den eigens angelegten Hafen *Seleucia* mit dem Meere verbunden war (auch eine andere Stadt dieses Namens wurde damals am Tigris in Mesopotamien gegründet). Nun war es natürlich, daß die Seleuciden, die nur den nördlichen Teil des syrischen Küstenstriches des Mittelmeeres unter ihre Gewalt gebracht hatten, sich auch des südlichen, noch unter der Ptolemäerherrschaft sich befindenden Küstenteiles mit den großen Häfen Phöniziens und Palästinas: Tyrus, Ptolemais (Akko) und Gaza zu bemächtigen suchten. Dieser Kampf um die palästinische Küste dauerte ein ganzes Jahrhundert, bis es schließlich Antiochus III. gelang, Palästina den Ptolemäern zu entreißen. Während es sich nach dem Meere zu immer weiter ausbreitete, ging das Seleucidenreich aber andererseits nach und nach sowohl seiner Besitzungen im Iran als auch in Kleinasien verlustig. So fiel um die Mitte des III. Jahrhunderts eine ganze Gruppe kleiner Staaten in Kleinasien ab: Pergamus, Kappadocien, Galatien, während sich gleichzeitig jenseits des Euphrat an der Grenze Mesopotamiens und des Iran das neue selbständige Reich der *Parther* bildete, eines kriegerischen Stammes, dessen Anführer Arsaces die Dynastie der Arsaciden begründete (um 200). Antiochus III. gelang es wohl, einige

der abgefallenen Provinzen abermals unter die Gewalt der Seleuciden zu bringen, allein nach seinem Tode errangen sie von neuem ihre Unabhängigkeit. Das Partherreich, zu dem nun auch der Iran und ein Teil Mesopotamiens gehörten, wurde eine Schutzwehr für das innere Asien gegen den Ansturm der großen hellenistischen Monarchie wie späterhin auch gegen Rom.

Zur Zeit der Eroberung Judäas durch Antiochus III. schien die Seleucidenmonarchie den Höhepunkt ihrer kulturellen Entfaltung erreicht zu haben. Es war dies das am ausgesprochensten „hellenistische" Reich des damaligen Morgenlandes. Sein Begründer, der Macedonier Seleucus I., war ein leidenschaftlicher Verehrer des Hellenismus, dem die Hellenisierung Asiens zur Richtschnur seiner gesamten Politik wurde. Im Gegensatz zu den Ptolemäern, die sich von den ägyptischen Glaubensformen beeinflussen ließen und ägyptische Gottheiten in ihr Pantheon einführten (der Kultus des Osiris-Apis oder Serapis und der Isis, die Verehrung „heiliger Tiere" usw.), traten die Seleuciden als Förderer der griechischen Kulte auf: dem Apollo, dem Zeus und anderen griechischen Gottheiten errichteten sie Tempel, wobei sie es nicht unterließen, ihre Glaubensformen auch den Einheimischen, den „Asiaten", gewaltsam aufzuzwingen. Dies machte nur wenig Schwierigkeiten bei den heidnischen Völkerschaften, die sich sehr leicht von dem äußeren Glanze der griechischen Kultur blenden ließen und zugleich mit den neuen Formen des täglichen Daseins auch manches von der geistigen Lebensanschauung mitübernahmen. Syrien machte im III. Jahrhundert den Prozeß einer intensiven Hellenisierung der orientalischen Lebensführung durch, der erst später dem entgegengesetzten Prozeß einer Orientalisierung der griechischen Kultur, eines Eindringens orientalischer Elemente in diese Platz machte. In dieser ersten Periode eben wurde der Seleucidenmonarchie auch Judäa einverleibt, das auf diese Weise gar bald die ganze Gewalt des Ansturms der hellenenfreundlichen regierenden Kreise zu spüren bekam.

Im Seleucidenreich war das jüdische Bevölkerungselement schon bei der Reichsgründung vertreten, da in seinen Bestand von Anfang an die älteste Diaspora, die babylonische, deren Zweige sich über Syrien und Kleinasien ausbreiteten, aufgenommen wurde. Die Wiedervereinigung dieser jüdischen Kolonien mit der judäischen Metropole, die sich nach der Unterwerfung Palästinas durch Antiochus III. vollzogen hatte, mußte unausbleiblich auch den Wechselverkehr ihrer Be-

wohner fördern. In diesem ganzen Gebietsbereiche war der Jude nunmehr von dem griechischen Element umgeben. Er kam mit dem Griechen oder dem hellenisierten Einheimischen nicht nur in der Diaspora in Berührung, sondern auch in seiner eigenen Heimat, sowohl an ihren Grenzen als auch im Inneren des Landes. Im zweiten Jahrhundert der griechischen Herrschaft war Judäa von einem Kranze von Städten umschlossen, die mit einem Gemisch von Griechen und Syrern bevölkert waren. An der Meeresküste herrschte die griechische Bevölkerung entschieden vor (die Städte Ptolemais-Akko, Jaffa oder Jope, Gaza, Askalon u. a.). Im nördlichen Gebiet des ehemaligen Reiches Israel, das von dieser Zeit an *Galiläa* genannt wird, verschwinden die jüdischen Einwohner in der Masse der Griechen und Syrer. In der Gegend zwischen Judäa und Galiläa lebte eine gemischte Bevölkerung, aus Griechen, Samaritanern und Judäern bestehend, insbesondere in den beiden Hauptstädten dieser Landschaft, in Samaria und Skythopolis (Beth-Schean). In Transjordanien war die griechisch-syrische Völkerschaftsgruppe gleichfalls vorherrschend (Gadara, Pella, Gerasa, Philadelphia und andere Städte der späteren Dekapolis). Unter diesen Umständen war auch die Verbreitung der *griechischen Sprache* unter den Juden unumgänglich geworden, während sie noch in der vorangegangenen Epoche der persischen Herrschaft aramäisch sprachen. Die griechische Sprache wird zur internationalen Verkehrssprache in Vorderasien und Nordafrika. Handel und Gewerbe, in denen die Griechen neben den Vätern des Warenaustausches, den Phöniziern, nun eine hervorragende Stellung einnehmen, zwingen diese Sprache gebieterisch sogar denjenigen auf, die sonst ihre nationale Eigenart in jeder Weise zu erhalten bestrebt waren. Große Handelszentren, wie das ägyptische Alexandrien, das syrische Antiochia und das babylonische Seleucia am Tigris wurden gewissermaßen zu Hellenisierungsreservoiren. Es ist nicht genau bekannt, welche Rolle zu jener Zeit den Juden im internationalen Handelsverkehr zufiel, der damals die Reiche der Ptolemäer und Seleuciden, Afrika und Asien, zu einem einzigen riesengroßen Markte vereinigte; man kann jedoch mit Bestimmtheit annehmen, daß diese Rolle eine sehr bedeutende war, wenigstens in der Diaspora, die sich über die großen Handelswege zwischen dem Nil und Euphrat längs der ganzen Küste des Mittelmeeres erstreckte. In Judäa selbst bildete die Grundlage des wirtschaftlichen Lebens nach wie vor der Ackerbau, dessen Erzeugnisse die Hauptartikel für

den Ausfuhrhandel lieferten. Jedoch tritt dem Ackerbauer jetzt auch schon der Kaufmann und der Gewerbetreibende zur Seite. Die zahlreich gewordene Kaufmannschaft wirkte nur noch auf die gestrengen Hüter der patriarchalischen Sitten abschreckend. „Zwischen Verkauf und Kauf zwängt sich die Sünde ein" — so sucht der alte Moralist seine Zeitgenossen zu belehren (Ben Sirah 27, 2).

Bei einer so engen Berührung mit der hellenistischen Umwelt in Handelsverkehr und Lebensführung vermochte auch das rigorose, sich abschließende Judäa dem allgemeinen Hellenisierungsprozeß nicht zu entgehen. Konnte es sich im Zeitalter der Ptolemäer der Einwirkung dieses Prozesses noch widersetzen, so wurde mit der Befestigung der syrischen Herrschaft der Widerstand immer schwieriger. Das jüdische Volk sah sich mitten im Strudel der hellenistischen Zivilisation, eingeklemmt zwischen Ägypten und Syrien, welch letzteres sich unter der Seleucidenherrschaft die Verwirklichung des Traumes Alexanders des Großen von einer universalen griechischen Monarchie zum Ziele gesetzt hatte. Schon allein die Verbreitung der griechischen Sprache im offiziellen und im Handelsverkehr mußte eine Hellenisierung der Lebensführung in gewissen Kreisen der jüdischen Gesellschaft mit sich bringen, namentlich in den reichen Familien, wie z. B. bei den Tobiaden. In der ersten Zeit machte sich vor allem das Streben nach Aneignung jener äußeren Kennzeichen der griechischen Kultur bemerkbar, die den durch das strenge sittliche Regime des Judaismus oder durch den übergroßen rituellen Formalismus sich beengt Fühlenden besonders verlockend erscheinen mußten. Ein gewisser Teil der jüdischen Jugend konnte nicht umhin, an dem geselligen, lustigen Leben der Griechen Gefallen zu finden; er fühlte sich von den verschiedenartigen Spielen, den Theatern und Volksschauspielen, von den Leibesübungen und Wettkämpfen der Jünglinge in den „Gymnasien", in denen auch weltlicher, wissenschaftlicher Unterricht erteilt wurde, sowie von den Pferderennen und ähnlichen Veranstaltungen auf den Rennbahnen unwiderstehlich angezogen. Viele hätten es gerne gesehen, wenn Jerusalem Alexandrien oder Antiochia ähnlich geworden, wenn an Stelle des zurückgezogenen häuslichen Lebens der Juden das freie, gesellige Leben auf der Straße getreten wäre, wenn an öffentlichen Plätzen Sport und allerhand Lustbarkeiten sich neben den religiösen Zeremonien Raum verschafft hätten. Auf den ersten Blick mochte dies Bestreben, in das jüdische Leben Abwechslung hineinzubringen, nur

wünschenswert und jedenfalls harmlos erscheinen; es mochte scheinen, daß der hellenische Kult der Schönheit und des Genusses vielleicht mildernd auf den sittlichen Rigorismus der Juden einwirken und ihr eintöniges, in sich geschlossenes Leben verschönern könnte. In Wirklichkeit kam es aber ganz anders. Die *Hellenisten*, wie die Anhänger der griechischen Kultur in Judäa genannt wurden, begannen mit der Einführung harmloser griechischer Spiele und Lustbarkeiten, endeten aber damit, daß sie den größten Teil ihrer sittlichen Vorzüge und religiösen Traditionen einbüßten. So traten z. B. die jüdischen Jünglinge während der öffentlichen Spiele nach griechischem Vorbild nackt auf, das angestammte Schamgefühl und die angeborene Keuschheit zurückdrängend; um dem Spotte der Griechen zu entgehen, suchten sie die Spuren des religiösen Beschneidungsaktes auf jede Weise zu maskieren. Blindlings das Fremde nachahmend, gingen die Hellenisten auch in anderen Lebenssphären so weit, daß sie sich alles spezifisch Jüdischen schämten: sie veränderten ihre Namen nach griechischer Art, übernahmen griechische Sitten auch im häuslichen Leben, kurz, sie verloren immer mehr ihre nationale Eigenart. Die oberflächliche äußere Assimilation artete in eine tiefe innere Anpassung aus, die zur Lossagung von den politischen und geistigen Interessen des eigenen Volkes führte.

Gegen diese Gefahr traten nun die konservativen Elemente der jüdischen Gesellschaft auf. Es bildete sich eine Partei von Glaubenseiferern, *Chassidäer* oder „Gottesfürchtige" genannt, die das Volk durch Anspannung der religiösen Zucht vor den Verlockungen der fremden Kultur zu schützen suchten. Die Chassidäer, die die Politik Esras und der Soferim fortführten, setzten dem Eindringen fremder Sitten und Anschauungen in das jüdische Milieu den hartnäckigsten Widerstand entgegen; gegenüber den Auswüchsen der Assimilation trieben sie die nationale Absonderung auf die Spitze. Sie verboten es, mit den Griechen in nähere Beziehungen zu treten, ihre Speisen zu genießen, an ihren Versammlungen, insbesondere aber an den öffentlichen Spielen und Lustbarkeiten, teilzunehmen. Die zahlreichen, Sabbat und Feiertage betreffenden Vorschriften, sowie die minutiösen, das persönliche, Familien- und öffentliche Leben in allen Einzelheiten regulierenden Sitten und Bräuche wurden aufs strengste eingehalten. Der weltlichen Bildung setzte man das ausschließliche Studium der Thora entgegen. Jedes Abweichen von den Volkssitten galt als

nationaler Verrat, als der erste Schritt des Überlaufens in das fremde Lager.

Unter normalen Verhältnissen hätte der Kampf der beiden Parteien, der Hellenisten und Chassidäer, nicht auf weitere Kreise übergegriffen, er hätte es nicht vermocht, das ganze Volksleben bis in seine letzte Tiefe aufzuwühlen. Er wäre allenfalls eine innere Angelegenheit des Judentums geblieben und hätte ein gleiches Ende genommen, wie manche anderen Kulturbewegungen in der jüdischen Geschichte. Da griffen aber äußere politische Ereignisse so verwirrend in den Kulturkampf ein, daß er bald in einen Bürgerzwist ausarten mußte. Eine der sich befehdenden Parteien, die hellenistische, vermochte der Versuchung nicht zu widerstehen, die syrische Regierung, die den Plan der Hellenisierung der Juden hegte, um Beistand anzugehen. Die Parteigänger der Assimilation wurden so zur Regierungspartei und dies verlieh dem Kulturkampf eine politische Färbung, was gar bald schicksalsschwere Folgen nach sich zog.

§ 7. Seleucus IV. und Antiochus Epiphanes. Der innere Zwiespalt (Jason)

Als die Einwohner Jerusalems im Jahre 198 nach dem Siege der Syrer bei Paneion Antiochus III. nach seinem Einzuge in die heilige Stadt ihre Huldigungen darbrachten, hatten sie allen Grund, auf bessere Zeiten zu hoffen. Antiochus ließ den Judäern die ihnen auch von den Ptolemäern eingeräumte weitgehende Autonomie und erweiterte sie sogar noch durch neue Vorrechte und Freiheiten. Es war zu hoffen, daß dem Volke unter dem Schutze des mächtigen Seleucidenreiches auch fernerhin Freiheit und Ruhe zuteil werden würden. Allein diese Hoffnung schlug fehl. Schon wenige Jahre nach der Angliederung Judäas wurde die syrische Monarchie von einem harten Schlage getroffen, der ihre Macht knickte. In seinem Drange nach Weltherrschaft stieß Antiochus III. mit einer neuen Macht der Weltgeschichte zusammen, mit der *römischen Republik*, die damals gerade ihre militärische Kraft in den Punischen Kriegen voll entfaltete und darauf ausging, ihre Herrschaft über ganz Vorderasien, über das weite Reich der Seleuciden auszubreiten. Mit Hilfe der freien griechischen Staaten Kleinasiens, die um ihre Unabhängigkeit mit den Seleuciden rangen, brachten die Römer Antiochus III. in der Schlacht bei Ma-

gnesia eine empfindliche Niederlage bei (190). Antiochus sah sich gezwungen, seine Truppen aus Kleinasien zurückzuziehen, seine Kriegsflotte der Vernichtung preiszugeben und sich zur Zahlung einer riesigen Kriegsentschädigung zu verpflichten. Zur Sicherstellung dieses Tributs mußte er unter anderen Geiseln auch seinen Sohn, der später unter dem Namen Antiochus Epiphanes eine so verhängnisvolle Rolle in der jüdischen Geschichte spielen sollte, nach Rom wegführen lassen. Auf der Suche nach Mitteln zur Abzahlung der schwer lastenden Kriegsschuld versuchte Antiochus einmal, die Schatzkammern des reichen heidnischen Tempels zu Elymais in Mesopotamien auszuräumen, allein die über den Anschlag auf den Tempel empörten Elymäer erschlugen den König mitsamt seinem Gefolge. Zutreffend wird das Los Antiochus III. von einem zeitgenössischen jüdischen Beobachter in folgenden Worten geschildert: „Da wendet er sein Absehen gegen die Küstenländer (Kleinasien und Archipelagus) und nimmt viele ein, aber ein Machthaber . . . zahlt siebenfach seinen Hohn ihm heim (Niederlage bei Magnesia). Da wendet er sein Absehen gegen die Festungen seines Landes, aber er kommt darüber zu Fall, stürzt und verschwindet" (Dan. 11, 18—19). Den syrischen Thron bestieg nun der Sohn des Antiochus, *Seleucus IV.* (187—175).

Der neue König hatte all die schweren Folgen zu tragen, die das Mißgeschick seines Vaters mit sich gebracht hatte. Die auf ihm lastende Kriegsschuld hatte zur Folge, daß er in tatsächliche Abhängigkeit von Rom geriet. Dies wirkte wiederum auf die Syrien untergebenen Völker drückend zurück: man bürdete ihnen sowohl regelmäßige wie auch außerordentliche Abgaben auf, die von den königlichen Beamten oder von den Steuerpächtern unnachsichtig eingetrieben wurden. Manchmal wagten die Beamten unter Zustimmung der höchsten Stellen sogar eine ähnliche Plünderung der nationalen Schätze, wie die, zu der sich Antiochus III. im Tempel zu Elymais hatte hinreißen lassen. Auch in Jerusalem kam es zu einem derartigen Vorfall. Hohepriester war zu jener Zeit Onias III., der Nachfolger Simons II. Unter ihm versah ein gewisser Simon aus dem Geschlechte und der Partei der Tobiaden (§ 4) das Amt des Aufsehers oder Verwalters am Jerusalemer Tempel. Ein Anhänger der hellenenfreundlichen Partei, die von jeher den Seleuciden zugeneigt war, diente der Tempelaufseher mitten im Zentrum der judäischen Selbstverwaltung den Interessen der fremden Macht. Sein Diensteifer gegenüber der

syrischen Regierung erregte den Unwillen des Hohepriesters. Es kam zu einem Zusammenstoß zwischen Onias und Simon, der, wie es scheint, die Amtsentsetzung Simons zur Folge hatte. Von Rachegefühl gegen den Hohepriester getrieben, begab sich Simon zum Statthalter von Coelesyrien und Phönizien, Apollonius Thrasäi, und hinterbrachte ihm, daß im Jerusalemer Tempel nutzlos große Reichtümer lägen, die dem königlichen Fiskus zugute kommen könnten[1]). Der Statthalter erstattete Seleucus IV. darüber Bericht, und der König, der sich in großer Geldverlegenheit befand, schickte nun seinen Reichskanzler Heliodor nach Jerusalem mit dem Auftrage, die Tempelschätze einzuziehen. Der Hohepriester machte Heliodor darauf aufmerksam, daß der Tempelschatz aus Depositen Privater, insbesondere aus Erbschaften von Witwen und Waisen, bestehe, der königliche Gesandte war aber unerbittlich. Er drang in das Heiligtum, um den königlichen Auftrag auszuführen; da stellte sich ihm aber irgendein unerwartetes Hindernis in den Weg. Die zum Phantastischen neigende Volkssage will wissen, daß Heliodor, nachdem er die Schwelle des Heiligtums überschritten hatte, von der Vision eines furchtbaren Reiters und zweier Jünglinge gebannt worden sei, die den kühnen Tempelschänder sogar zu Boden geworfen und fürchterlich zugerichtet hätten, so daß man ihn halbtot vor Schreck auf einer Tragbahre aus dem Tempel hinaustragen mußte. So mußte der königliche Gesandte unverrichteter Dinge Jerusalem verlassen. Der verräterische Simon ließ sich jedoch durch das Mißlingen seines Plans nicht einschüchtern und setzte sein Ränkespiel gegen Onias fort. Er hinterbrachte dem König, daß die Schuld

---

[1]) Nur so läßt sich m. E. der Verlauf der Ereignisse zwischen 180 und 170 und die fortdauernd judenfeindliche Politik der beiden aufeinanderfolgenden Regierungen Seleucus IV. und Antiochus IV. erklären. Der Aufseher Simon war der erste „Tempel"-Hellenist, der bei den Seleuciden Hilfe suchte; zehn Jahre später ging Jason, nur noch entschlossener, denselben Weg. Der Hinweis des zweiten Makkabäerbuches 3, 4, demzufolge der Vorsteher Simon „sich mit dem Hohepriester in Sachen der städtischen Marktaufsicht (Agoranomie) entzweit" hätte, zeugt von dem Bestehen von Meinungsverschiedenheiten in Verwaltungsangelegenheiten. Diese mochten in der griechenfreundlichen Gesinnung Simons ihre Ursache haben. Simon beabsichtigte anscheinend, die Stadtverwaltung in seine Hand zu bekommen, was für viele Demagogen jener Zeit der Weg zur Erlangung der Staatsgewalt war (wie Ed. Meyer, Ursprung d. Christ. II, 136 treffend annimmt). Übrigens stellt der Verfasser des Makkabäerbuches selbst einen inneren Zusammenhang zwischen dem Verrate Simons und dem Jasons fest, und überdies auch noch verwandtschaftliche Beziehungen zwischen Simon und dem Nachfolger Jasons, dem extremen Hellenisten Menelaus (Kap. 4, 1—7, 23). Vgl. unten, § 8, Anmerk.

an dem Mißerfolg Heliodors den Hohepriester treffe, und suchte auch sonst Onias als Feind der syrischen Regierung hinzustellen. Da begab sich Onias persönlich nach Antiochia, um dem König den wahren Sachverhalt darzustellen. — So ist es nur zu verständlich, wenn ein jüdischer Verfasser die Zeit Seleucus IV. kurzweg als eine Epoche der Erpressung kennzeichnet: „Und an seine (des Antiochus III.) Stelle tritt, der einen Steuereintreiber schickt durch die Zierde des Reiches, aber in einigen Tagen wird er zerschmettert, weder im Zorn (des Volkes), noch im Krieg" *(Dan.* 11, 20).

Bald aber sollten für Judäa noch schlimmere Zeiten kommen. Seleucus wurde von seinem Minister Heliodor ermordet, und den syrischen Thron bestieg sein Bruder *Antiochus IV.* (175—164), der zu jener Zeit aus Rom zurückgekommen war, wo er fünfzehn Jahre als Geisel verbracht hatte. Der Thronwechsel verhieß Judäa wenig Erfreuliches. Antiochus IV. vereinigte in seiner Person zugleich die Fehler des Griechen wie des Römers: den leidenschaftlichen Hang zum Luxus und zu gleißnerischem Prunk mit militärischer Ruhmsucht. In syrischen Städten baute er Tempel und andere öffentliche Gebäude nach dem Vorbilde Athens, während er in Antiochia Gladiatorenkämpfe nach römischem Muster einzuführen versuchte. In der Geschichte haben sich zwei Beinamen des Antiochus erhalten: der offizielle — *Epiphanes* (der Erlauchte) und der unoffizielle — *Epimanes* (der Rasende, der Irrsinnige), wodurch der Gegensatz zwischen dem äußerlichen Glanz und der inneren Verderbtheit des syrischen Monarchen treffend zum Ausdruck kam[1]). Antiochus war bestrebt, alle ihm untergebenen Nationen mit dem glänzenden Firnis der griechischen Kultur zu überziehen, und in diesem Bestreben, das bei ihm in einen krankhaften Wahn ausartete, ließ er sich durch nichts zurückhalten. Der in Judäa zu jener Zeit entbrannte Hader zwischen Hellenisten und Chassidäern gab dem syrischen Despoten Anlaß, sich in die inneren Angelegenheiten des ihm fremden Volkes einzumischen

[1]) Der Beiname Epiphanes stellt eine Abkürzung des Prunknamens Theos Epiphanes = „geoffenbarter Gott", Gott auf Erden, dar, was mit dem üblichen Anspruch der Könige der alten Zeit auf göttliche Würde in Zusammenhang steht. Die Vorgänger Antiochus IV., als Nachfolger des vergötterten Alexander des Großen, hielten sich nicht selten für gottähnlich; so wurde z. B. Antiochus II. kurzweg „Gott" (Antiochus *Theos*) genannt. Den Beinamen „Epimanes" legte Antiochus IV. sein Zeitgenosse, der griechische Geschichtsschreiber Polybius, bei, der auf diese Weise diesen schlimmsten Vertreter der Seleucidendynastie nach Gebühr gekennzeichnet hat.

und Jerusalem nicht nur die Kultur, sondern auch den religiösen Kultus des antiken Heidentums aufzudrängen.

Der durch den Kulturkampf entstandene Zwiespalt trat auch in der Familie des an der Spitze des jüdischen Volkes stehenden Hohepriesters zutage. Der Bruder Onias III., *Josua,* gehörte der Jerusalemer Hellenistenpartei an und war sogar einer ihrer Anführer. Er vertauschte seinen hebräischen Namen mit dem griechischen *Jason.* Ein leidenschaftlicher Anhänger des Hellenentums, suchte Jason griechische Lebensführung und hellenistische Bildung in seinem Lande einzuführen, traf aber auf den Widerstand der konservativen Partei. Dies erbitterte ihn und er beschloß, seinem Bruder die Gewalt zu entreißen, um dessen Amt zu übernehmen und dann mit seinen kulturellen Neuerungen auf offiziellem Wege, mit Hilfe der syrischen Regierung durchzudringen. Außer den Parteiinteressen spielte bei Jason anscheinend auch persönlicher Ehrgeiz mit: dies waren die Beweggründe, die ihn zum Verrat an seiner Nation trieben. Er bot dem König Antiochus Epiphanes eine große Summe Geldes, entweder in Form eines einmaligen Tributs oder in Form einer Erhöhung der Gesamtsumme der alljährlich von Judäa zu entrichtenden Steuern, um so den König zu bestimmen, ihn statt Onias in das Hohepriesteramt einzusetzen. Überdies versprach er Antiochus, in Jerusalem ein „Gymnasium", eine Anstalt für gymnastische Übungen und allerhand Sport, sowie ein „Ephebeum", eine Schule, in der die Jugend in kriegerischem Geiste nach athenischem Muster erzogen werden sollte, einzurichten. Er bat ferner den König, den Einwohnern Jerusalems das „antiochenische Bürgerrecht" zu verleihen, was als ehrenvoll galt und auch mit gewissen Vorrechten verbunden war. Da diese Vorschläge den Interessen und Wünschen des Königs durchaus entsprachen, zögerte er nicht, der Bitte Jasons stattzugeben. Onias wurde seines Amtes entsetzt und anscheinend nach Antiochia verbannt, während sein hellenistisch gesinnter Bruder Hohepriester wurde (174).

Nachdem sich Jason der Gewalt bemächtigt hatte, führte er in Jerusalem sofort die geplanten, im Geiste der hellenistischen Partei gehaltenen Neuerungen ein. Der religiöse Tempelkultus blieb allerdings von jedem Eingriff verschont, jedoch wurde in der Nähe des jüdischen Heiligtums ein Tempel anderer Art errichtet, ein „Gymnasium", wo der physische Kult der Spiele und des Genusses herrschte. Die Jünglinge füllten den Spielplatz, übten sich in Fecht-

kunst, Diskuswerfen und in anderen gymnastischen Spielen und scheuten sich nicht, vor der Zuschauermenge nackt aufzutreten. Sogar die jungen Priester verließen manchmal ihren Altardienst und eilten auf den benachbarten Platz, um an den belustigenden griechischen Spielen teilzunehmen. Dieses Treiben verletzte das religiöse und sittliche Gefühl der gesetzestreuen Juden aufs tiefste. Ohne auf das Murren der nationalen Partei zu achten, setzte indessen Jason seine Politik der Hellenisierung des Volkes immer weiter fort. Als in Tyrus, in Gegenwart des Antiochus, olympische Festspiele der Griechen veranstaltet wurden, sandte auch Jason eine Abordnung jüdischer Jünglinge mit einer beträchtlichen Geldsumme hin, damit sie sich dort an der Opferdarbringung zu Ehren des phönizischen Herakles beteiligten. Die Abgesandten brachten es jedoch nicht übers Herz, diesen der Beteiligung am Götzendienst gleichkommenden Auftrag zur Ausführung zu bringen, und übergaben das Geld dem königlichen Fiskus zu Schiffbauzwecken.

Eines Tages, während seines Aufenthaltes in Phönizien, besuchte Antiochus, dem Berichte des Chronisten zufolge, auch die Küstenstadt Jope (Jaffa) sowie das nahegelegene Jerusalem. — Jason bereitete ihm einen prunkvollen Empfang. Antiochus zog mit einem Fackelzug und unter Jubelrufen der Einwohnerschaft in Jerusalem ein. Der hohepriesterliche Usurpator tat alles Erdenkliche, um den König, der ihm unter Verletzung der Verfassung Judäas die Gewalt verliehen hatte, zu seinen Gunsten zu stimmen. Bald jedoch bekam Jason zu spüren, wie unbeständig eine nur von der königlichen Laune abhängige und unter Mißachtung des gesetzlichen Volkswillens erlangte Macht ist.

§ 8. Menelaus und die inneren Wirren

Drei Jahre lang versah Jason das hohepriesterliche Amt. Infolge des willkürlichen Eingreifens der syrischen Regierung in die Angelegenheiten der jüdischen Selbstverwaltung war das Rechtsgefühl in den höheren Volksschichten schon so unterwühlt, daß auf die Würde des Hohepriesters nun ein Mann Anspruch zu erheben sich erkühnte, der nicht einmal seiner Abstammung nach dazu berechtigt war. Es war dies *Menelaus* aus der einer Seitenlinie des Hohepriestergeschlechts angehörenden Familie der Tobiaden. Er faßte den Plan, Ja-

son die höchste geistliche Würde streitig zu machen[1]). Der neue Anwärter war ein Parteigänger der *extremen* Hellenisten, die das Programm der Assimilation auf die Spitze trieben. Er scheint aber nicht nur von den Interessen seiner Partei geleitet worden zu sein: Herrschsucht und persönlicher Vorteil waren die Triebfedern seiner Wirksamkeit in noch viel höherem Maße als es bei Jason der Fall war.

Er erreichte sein Ziel durch einen doppelten Verrat: an der Person seines Vorgängers wie auch an seiner Nation. Die Urkunde berichtet, daß Jason, von dem Vorhaben des Menelaus nichts ahnend, ihn mit dem üblichen Tribut nach Antiochia gesandt habe. Der heimtückische Bote verstand es, das Wohlwollen des Antiochus zu gewinnen, und indem er sich dessen Geldgier zunutze machte, bot er ihm für das Hohepriesteramt um dreihundert Talente Silber mehr als Jason. Menelaus mag überdies dem syrischen Machthaber versprochen haben, die Hellenisierung in Jerusalem energischer zu betreiben als es Jason getan hatte. Der König wurde von ihm gewonnen. Jason wurde seines Amtes entsetzt und mußte nach Transjordanien, in das Ammoniterland, flüchten (171), während die Hohepriesterwürde einem Manne zufiel, der nach der Aussage des Chronisten „nichts von der Art eines wahren Hohepriesters besaß, wohl aber die Eigenschaften eines wütigen Tyrannen und den Grimm eines grausamen Raubtieres" (II. Makk. 4, 25).

Von unstillbarer Machtgier getrieben, hatte sich indessen Menelaus Antiochus gegenüber zu Versprechen hinreißen lassen, die er hernach nicht zu erfüllen vermochte. Als der König durch den Festungshauptmann Jerusalems, Sostrates, die versprochene Geldsumme anforderte, war Menelaus nicht in der Lage, seinen Verpflichtungen

---

[1]) Nach dem Zeugnis von II. *Makk.* 4, 23 war Menelaus ein Bruder des bereits erwähnten Tempelaufsehers Simon, der den Versuch zur Plünderung des Jerusalemer Tempels unter Seleucus IV. verschuldet hatte. Wenig wahrscheinlich erscheint die Herleitung der Abstammung des Simon aus dem „benjamitischen" Geschlechte (ibid. 3, 4) wie auch die Vermutung der außerpriesterlichen Abstammung des Menelaus. Zutreffender ist wohl die Annahme (auf Grund von *Ant.* XII, 5, 1 und *Bellum*, I, 1, 1) von seiner Zugehörigkeit zu einer Seitenlinie der „Kohanim", den Tobiaden, denen kein Erbrecht auf das Hohepriestertum zukam, da dieses ausschließlich den Zadokiten vorbehalten war. Andere, dem widersprechende Angaben des Josephus (*Ant.* XII, 5), denen zufolge Menelaus ein jüngerer Bruder des Jason war und ursprünglich Onias hieß, scheinen aus einer durchaus trüben Quelle geschöpft zu sein. Welchem hebräischen Namen der griechische Name Menelaus entsprochen haben mag, bleibt unerfindlich.

nachzukommen. Daraufhin wurde er nach Antiochia zitiert, um dem König Rede zu stehen. An seiner Stelle hinterließ er in Jerusalem seinen Bruder, der gleich ihm einen griechischen Namen, Lysimachus, trug, und nahm einen Teil der kostbaren Geräte aus dem Jerusalemer Tempel mit sich auf die Reise. In Antiochia angelangt, traf Menelaus den König, der gerade gegen die aufrührerischen Cilicier ins Feld gezogen war, nicht an und mußte sich nun vor dem königlichen Stellvertreter Andronicus verantworten. Durch wertvolle Geschenke aus dem mitgebrachten Tempelgerät gelang es ihm, den habsüchtigen Würdenträger für sich zu gewinnen. Von allen diesen Machenschaften erhielt jedoch der ehemalige Hohepriester Onias III. Kunde, der sich zu jener Zeit gerade in Daphne, einem Vorort Antiochias, aufhielt. Der empörte Greis beschuldigte Menelaus öffentlich der Ausplünderung des Jerusalemer Heiligtums und der Bestechung des Andronicus. Aus Furcht vor der Rache der beiden Überführten getraute sich Onias nicht, Daphne zu verlassen, wo sich ein Asyl für Verfolgte im dortigen berühmten Tempel des Apollo und der Artemis befand. Dem Andronicus, dem Mitschuldigen der Missetaten des Menelaus, gelang es jedoch, Onias durch List aus dem Asyl zu locken und ihn zu ermorden. Der Chronist fügt hinzu, daß dieser Meuchelmord nicht nur die in Antiochia lebenden Juden, sondern sogar die dortigen Griechen aufs tiefste empörte. Auf deren Anklage hin befahl Antiochus nach seiner Rückkehr aus Cilicien, Andronicus an derselben Stelle hinzurichten, an der der greise Onias umgebracht worden war. Dem Hauptanstifter des Frevels jedoch, Menelaus selbst, bewahrte der König seine Gunst und beließ ihm sogar die Hohepriesterwürde. Es wird ihm wohl gelungen sein, den König durch Geschenke und Schmeichelreden zu besänftigen.

In Jerusalem brachen unterdessen Volksunruhen aus. Der Bruder und Stellvertreter des Menelaus, Lysimachus, setzte die Ausplünderung der Tempelschätze fort, um sie als Tribut nach Antiochia zu schicken. Wahrscheinlich hat er sich sogar nicht gescheut, auch die im Tempel deponierten Privatgelder zu entwenden. Ob all dieser Missetaten riß dem Volke endlich die Geduld. Die wütende Volksmenge drang unter Drohrufen gegen Lysimachus zum Tempel vor. Der gegen sie ausgesandten Wache begegnete sie mit Steinwürfen und verjagte sie mit Stockhieben. Lysimachus selbst wurde bei der Schatzkammer des Tempels erschlagen. Darauf begaben sich drei Vertreter der Jerusa-

lemer Gerusia nach Tyrus, wo sich damals Antiochus aufhielt, um ihm die Gründe des Volksaufruhrs auseinanderzusetzen und Menelaus als den tatsächlichen Urheber aller Übel anzuklagen. Doch sprach der gegen die Jerusalemer Bevölkerung voreingenommene Antiochus nicht nur seinen Schützling Menelaus frei, sondern befahl auch, die drei Abgesandten der Gerusia als Vertreter der judäischen Revolutionspartei hinzurichten. Diese gräßliche Tat erregte die Judäer in höchstem Maße und überzeugte sie endgültig davon, daß der Kampf nunmehr dem Hauptfeinde gelten müsse: dem syrischen Könige selbst.

Um diese Zeit brach von neuem ein Krieg zwischen Syrien und seinem Erzfeinde Ägypten aus. Das militärisch nicht genügend gerüstete Ägypten wäre den kriegerischen Seleuciden nicht gewachsen gewesen, wenn es sich nicht auf das mächtige Rom hätte stützen können, das nach seinen Siegen über Karthago das nördliche Afrika in seine Einflußsphäre einbezogen hatte. Allein gerade im Jahre 170 war Rom durch einen neuen Krieg mit Macedonien von seiner afrikanischen Interessensphäre abgelenkt, und diesen Augenblick nutzte eben Antiochus IV. zu einem Einfall in Ägypten. Er besetzte das Gebiet von Pelusium, es gelang ihm aber nicht, bis Alexandrien vorzudringen. Unterdessen verbreitete sich in Judäa das Gerücht, der syrische König sei in dem Feldzuge umgekommen. Das Volk jubelte. Die ägyptenfreundliche Partei in Jerusalem erhob ihr Haupt. Es schien, als ginge die Gewaltherrschaft des seiner Stütze beraubten Menelaus zu Ende. Durch diese Gerüchte ermutigt, eilte der flüchtige Jason aus Transjordanien nach Jerusalem und drang an der Spitze einer tausendköpfigen Schar in die Stadt ein. Der mutlos gewordene Menelaus zog sich in die Jerusalemer Festung und unter den Schutz der syrischen Garnison zurück. Jason scheint nur bei einem gewissen Teile der judäischen Bevölkerung, die ihn als gemäßigten Hellenisten dem gewissenlosen Usurpator und Verräter Menelaus vorzog, Unterstützung gefunden zu haben. Allein auch die Tage der Herrschaft Jasons in Jerusalem waren gezählt. Das Gerücht von dem Tode des Antiochus erwies sich als falsch. Als der syrische König von den Wirren in Jerusalem Nachricht erhielt, wandte er sich unverzüglich dorthin. Jason mußte abermals aus der Hauptstadt nach dem Ammoniterlande flüchten. Als er hier nicht aufgenommen wurde, irrte er von einem Lande zum andern, bis er endlich in Lacedämonien oder in Ägypten eine Zuflucht fand, wo er denn auch in Verschollenheit starb. Inzwi-

schen rückte Antiochus mit seinem Heere in Jerusalem ein und vergalt der Einwohnerschaft in grausamer Weise ihren Aufruhr. Viele Juden wurden erschlagen oder in die Gefangenschaft verschleppt. Der Tempel wurde mit Hilfe des Menelaus restlos ausgeplündert. Unter anderem wurden auch die drei kostbarsten Schmuckgegenstände aus dem Innenraume des Heiligtums entwendet: der Weihrauchaltar, der Schaubrottisch und der Leuchter. Nach vollbrachtem Zerstörungswerke kehrte der König nach Antiochia zurück, in den Herzen der Judäer einen flammenden Haß gegen die syrische Gewaltherrschaft zurücklassend. Trotz alledem blieb Menelaus an der Spitze der ihn verabscheuenden Nation, indem er sich auf die Waffenmacht der syrischen Garnison stützte, die nun bedeutend verstärkt wurde.

§ 9. Die religiösen Verfolgungen

Das Seleucidenjoch lastete immer drückender auf Judäa, und viele bedauerten den Verlust der Freiheit, deren sich das Volk unter der Herrschaft der ägyptischen Ptolemäer erfreut hatte. In Ägypten herrschte zu jener Zeit Ptolemäus VI. Philometor (181—145), der den in seinem Reiche lebenden Juden durchaus gewogen war. Es ist wohl möglich, daß damals, als die Hellenistenpartei in Jerusalem sich auf die der Nation feindlich gesinnte syrische Regierung stützte, die nationale Gegenpartei den Plan faßte, das syrische Joch mit ägyptischem Beistand abzuschütteln. In Jerusalem verfolgte man mit großer Aufmerksamkeit den damals ausgebrochenen Krieg zwischen Syrien und Ägypten und freute sich über jeden Mißerfolg des Antiochus[1]). Wenn sich aber auch die im Jahre 170 durch falsche Gerüchte hervorgerufene Freude als verfrüht herausstellte, so durften die Juden zwei Jahre später, als der Krieg von neuem ausbrach, in der Tat die Erniedrigung des verhaßten Tyrannen erleben. Im Jahre 168 unternahm nämlich Antiochus Epiphanes einen zweiten Feldzug gegen Ägypten, stieß aber nun auf die unüberwindliche Macht Roms, das

[1]) Manche Geschichtsforscher bringen das obenerwähnte Eindringen des Jason in Jerusalem mit eben diesem Ereignis in Zusammenhang, indem sie sich auf das Zeugnis des Verfassers von II. Makk. (Kap. 5, 1—8) stützen, der diese Episode in die Zeit des zweiten ägyptischen Feldzugs des Antiochus verlegt. In voller Übereinstimmung mit der Ansicht Schürers (I^3, 196) über die Unzuverlässigkeit der Angaben dieser Quelle scheint es uns geboten, an der in unserem Text dargelegten Reihenfolge der Ereignisse festzuhalten.

zu jener Zeit seinen Krieg mit Macedonien siegreich beendet hatte. Die römische Regierung, die das politische Gleichgewicht im Orient aufrechtzuerhalten bestrebt war, nahm Ägypten in Schutz, um auf diese Weise die übermäßige Machtausdehnung der syrischen Monarchie zu verhindern. Als der syrische König schon an die Tore Alexandriens pochte, kam eine römische Gesandtschaft in sein Lager, mit dem Feldherrn Popilius Laenas an ihrer Spitze. Popilius Laenas verkündete ihm den Willen des römischen Senats: Antiochus solle seine kriegerischen Handlungen gegen Ägypten unverzüglich einstellen, wenn er nicht als Feind Roms gelten wolle. Der eingeschüchterte Antiochus erbat Bedenkzeit. Allein der Römer antwortete ihm mit folgendem lapidaren Ultimatum: er zeichnete mit dem Stock einen Kreis um ihn auf dem Sande und sagte: „Hier denke nach!" Antiochus, der noch vor kurzem als Geisel in Rom geweilt hatte und aus eigener Erfahrung wohl wußte, was eine römische Drohung bedeute, mußte sich zum Rückzug entschließen. In gereizter Stimmung verließ er Ägypten und trat den Heimweg an.

Es ist möglich, daß Antiochus von der Freude der Jerusalemer Bevölkerung über die von ihm erlittene Erniedrigung sowie von der Hinneigung eines Teiles zu Ägypten Kunde erhalten hatte. Vielleicht war es Menelaus, der ihn auch diesmal von der in der judäischen Hauptstadt herrschenden aufrührerischen Stimmung in Kenntnis setzte. Jedenfalls war der von seinem mißglückten ägyptischen Feldzug heimkehrende Antiochus von dem Verlangen erfüllt, seine Wut an den Juden auszulassen. Er nahm sich vor, diese Provinz endgültig zu unterjochen, ihre Selbstverwaltung abzuschaffen, um auch hier, wie in den übrigen Provinzen seines Reiches, die Hellenisierung zu betreiben. Zu diesem Zwecke wurde der Feldherr Apollonius mit einem großen Heertrupp nach Jerusalem geschickt. Die Einführung des neuen Regimes begann mit einem Blutbade. Am Sabbattage überfielen die Krieger des Apollonius die friedlich feiernde Bevölkerung der Hauptstadt, erschlugen jeden, der ihnen in den Weg kam, nahmen Frauen und Kinder gefangen, plünderten und verwüsteten die Stadt. Die in Schrecken versetzten Einwohner verließen massenweise die der Verheerung preisgegebene Hauptstadt. Ihre Häuser wurden von Griechen und Syrern in Besitz genommen. Das unter dem alten Namen „Davidsburg" (Ir-David) bekannte Stadtviertel wurde in eine starke Festung verwandelt, die den griechischen Namen *Akra* erhielt und mit einer zahl-

reichen syrischen Garnison belegt wurde. Diese Zwingburg, in der jederzeit zügellose Kriegerbanden zur Züchtigung der Bevölkerung bereit standen, bedeutete eine ständige, über der Hauptstadt und dem ganzen Lande schwebende Gefahr; auch später, zur Zeit der Befreiungskriege, war sie das wichtigste Bollwerk der syrischen Gewalt in Judäa.

Die Verwüstung der Hauptstadt war nur ein Vorspiel zur gänzlichen Zertrümmerung der Nation. Antiochus Epiphanes sah wohl, daß die Hauptstärke der Judäer auf der strengen Zucht beruhe, mit der sie ihre nationale Kultur beschützten und die ihnen die Kraft verlieh, jeden Hellenisierungsversuch zu vereiteln. Um die jüdische Nation als eine abgesonderte Einheit vernichten und sie in der formlosen griechisch-syrischen Masse auflösen zu können, mußte man vorerst die innere Autonomie der Juden, ihre geistige Verfassung zerstören. Da nun aber diese mit der Thora gleichbedeutend war, so war es unumgänglich, vor allen Dingen diesen allmächtigen, Religion, Sittlichkeit und Gemeinwesen umfassenden Kodex außer Kraft zu setzen. Es war daher nur folgerichtig, daß Antiochus nunmehr seinen Angriff gegen das Innenleben der Nation richtete; an Stelle der Verfolgung der *Judäer* tritt der Kampf gegen den *Judaismus*. Der König erließ ein Edikt, das, dem Zeugnis eines alten Chronisten zufolge (I. Makk. 1, 41), die Forderung aufstellte, daß „alle Syrien untergebenen Völker zu einem Volke werden und ein jeder seine besonderen religiösen Gebräuche aufgeben solle". Man begann nun, eine ganz neue Ordnung in Judäa einzuführen. Die in der Thora aufgezeichnete jüdische Verfassung wurde für ungültig erklärt, die jüdische Religion im ganzen Lande und mit ihr auch der Tempelkultus in Jerusalem von Amts wegen aufgehoben. Die Befolgung der religiösen Gebote, insbesondere der den Sabbat, die Beschneidung und das Speiseritual betreffenden Vorschriften wurde bei Todesstrafe untersagt. Statt des aufgehobenen Tempelkultes mußten sich nun die Juden an dem griechischen Staatskultus beteiligen. In allen Städten Judäas errichtete man heidnische Tempel und Altäre und die Einwohner wurden dazu angehalten, dort dem Zeus und anderen griechischen Göttern zu opfern. Besondere Aufseher wurden mit der Überwachung der Ausführung der königlichen Befehle betraut. Wer an dem aufoktroyierten Kultus nicht freiwillig teilnehmen wollte, wurde mit Gewalt dazu gezwungen und im Falle hartnäckiger Weigerung den Gerichten übergeben. Wurde jemand des Feierns des Sabbats, der Beschneidung eines Neugeborenen oder auch nur des

Lesens der Thora überführt, so verfiel er kraft des königlichen Erlasses der Todesstrafe; die Thorarollen wurden verbrannt oder entweiht.

Die Schreckensherrschaft erreichte ihren Höhepunkt, als am 15. Kislev (Dezember) des Jahres 168 auf dem großen Jahvealtar im Jerusalemer Tempel ein neuer Altar zu Ehren des Zeus Olympius errichtet worden war, auf dem am 25. Kislev das erste heidnische Opfer dargebracht wurde. Mitten in ihrem Volksheiligtum erblickten die empörten Juden das heidnische „Greuel des Entsetzens" (Schikuz meschomam), vor dem der Opfergottesdienst vollzogen wurde[1]). Der Altar Jahves diente als Untersatz für den Altar des Zeus. Zeus hatte nun den Thron Jahves bestiegen, Gott mußte gleichsam vor dem Götzen weichen. Das hatten sogar die jüdischen Hellenisten, wenigstens die meisten von ihnen, wohl kaum erwartet und noch weniger gewünscht. Die Zahl derer, die sich freiwillig von der jüdischen Religion und Nationalität lossagten, war nur sehr gering. In den meisten Fällen war der Glaubensabfall nur eine Folge der Nötigung und der fürchterlichsten Drohungen. Diese zwangsmäßige Heranziehung der Juden zu den heidnischen Opferzeremonien wurde oft zu einer Verhöhnung schlimmster Art. Bei den fröhlichen Festen zu Ehren des Dionysos oder Bacchus drückte man den Juden gewaltsamerweise Epheu- oder Weinrebenkränze aufs Haupt, die Symbole der Trunkenheit und der Zügellosigkeit. Auch nötigte man sie, das von dem altehrwürdigen Gesetze verbotene Schweinefleisch zu essen, zum Zeichen ihrer Lossagung von der bisherigen abgesonderten Lebensfüh-

[1]) Die Wendung „Greuel des Entsetzens" oder „verwüstendes Scheusal" zur Bezeichnung des Zeusaltars ist in den beiden ältesten Quellen: I. Makk. 1, 54 und in den Visionen des „Daniel", 11, 31; 12, 11, anzutreffen. In der letzteren Quelle wird die Laufbahn Antiochus IV. mit einer gewaltigen Kraft der Entrüstung geschildert: „Und es wird aufkommen auf dem Throne ein Ungeachteter, welchem die Ehre des Königreichs nicht zugedacht war (Antiochus IV. bestieg den Thron statt des gesetzlichen Thronerben Demetrius, des Sohnes Seleucus IV.) und er wird mitten im Frieden kommen und das Königreich mit süßen Worten einnehmen ... Und er wird seine Macht und seinen Geist wider den König des Südens erregen (der erste Feldzug nach Ägypten) und heimziehen mit großem Gut und sein Herz richten wider den heiligen Bund. Darnach wird er zu gelegener Zeit wieder gegen Mittag ziehen, aber es wird ihm zum andernmal nicht geraten wie zum erstenmal. Denn es werden Schiffe aus Kittim (die römische Flotte aus Cypern) wider ihn kommen, daß er verzagen wird. Da wird er wider den heiligen Bund (die Thora) ergrimmen und sich verständigen mit denen, die den heiligen Bund verlassen (die Partei des Menelaus). Und es werden seine Statthalter daselbst stehen; die werden das Heiligtum, die Feste, entweihen und den *Tamid* (das tägliche Opfer im Tempel) abtun und ein Greuel des Entsetzens aufrichten" (Dan. 11, 21—31).

rung. Während die einen sich der Gewalt fügten, leisteten die anderen hartnäckigen Widerstand und mußten oft ihre Standhaftigkeit sogar mit dem Leben büßen. So erstanden nun neben den Abtrünnigen auch wahre Märtyrer des Glaubens.

Die Sage erzählt, daß eine Schar von Juden sich einst in einer Höhle in der Umgegend der Stadt verbarg, um dort das Sabbatritual zu vollziehen; die Syrer, die davon Kunde erhalten hatten, umringten die Höhle und metzelten alle, die sich darin befanden, unbarmherzig nieder. Nach einer anderen Version sollen die Syrer Feuerbrände in die Höhle geschleudert haben, so daß die Umzingelten bei lebendigem Leibe verbrannten oder im Rauche erstickten. Von einem gelehrten Greis mit Namen Eleasar wird berichtet, daß die königlichen Aufseher, nachdem es ihnen nicht gelungen war, ihn zum Genuß des Fleisches eines Opferschweines zu nötigen, ihn zu überreden suchten, wenigstens ein Stück eines vom jüdischen Gesetze nicht verbotenen Fleisches angesichts des Volkes zu verzehren, als rührte es von einem heidnischen Opfer her. Allein der fromme Greis weigerte sich in entschiedenster Weise, seinen Brüdern ein Beispiel der Abtrünnigkeit zu geben, und starb unter fürchterlichen Martern. Späterhin verherrlichte die Volkslegende auch die Heldentat der Jüdin Hanna und ihrer sieben Söhne, die den Heldentod für ihren Glauben starben. Der König Antiochus soll persönlich jeden der sieben Söhne zu bewegen gesucht haben, dem Judentum zu entsagen und zum Zeichen des Abfalls Schweinefleisch zu genießen; alle Brüder, einer nach dem andern, lehnten es jedoch ab, dem König zu willfahren. Sie wurden darauf in Gegenwart ihrer Mutter in bestialischer Weise gefoltert, man riß ihnen die Haut vom Leibe, schnitt ihnen die Glieder einzeln ab, man briet sie lebendig auf dem Feuer, allein die heldenhafte Mutter sprach ihren Kindern nur Mut zu und ermahnte sie, alle Martern geduldig zu ertragen und ihren Glauben nicht zu verleugnen. Nach den Söhnen, von denen sich der jüngste besonders standhaft gezeigt hatte, wurde auch die Mutter hingerichtet, die ihre mütterlichen Gefühle ganz den national-religiösen Idealen ihres Volkes geopfert hatte.

In dieser Zeit kam im Judentum zuerst jener *Heroismus des Märtyrertums* auf, der für viele spätere Epochen der jüdischen Geschichte so bezeichnend ist. Die Juden boten der Welt ein Beispiel dar, wie nicht nur einzelne Persönlichkeiten, sondern auch große Volksmassen mit vollem Bewußtsein für eine erhabene Idee zu leiden vermögen,

ihr alle Güter dieser Welt opfern, Qualen erdulden und ihr Leben hingeben, nur um dem treu zu bleiben, was ihnen als wahr und heilig gilt. Lieber das Leben einbüßen, als den Sinn des Lebens — dies ist der Wahlspruch, der von nun ab Tausende von Gläubigen und von der Wahrheit ihres Glaubens Überzeugten dazu bewegt, um ihrer religiösen, nationalen und politischen Ideale willen am Galgen, auf dem Schafott oder auf dem Scheiterhaufen einen qualvollen Tod zu erleiden. Das jüdische *Märtyrertum* nimmt seinen Anfang in den Tagen des Antiochus Epiphanes . . .

Allein das bedrängte Volk begnügte sich nicht mit lediglich passiver Resistenz. Aus seinen Reihen gingen auch Männer hervor, die sich zum aktiven Kampfe rüsteten, zu der großen Abrechnung für die mit Füßen getretenen Rechte der Nation, für die entweihten Heiligtümer, für alle Opfer der syrischen Willkürherrschaft. Diese mutigen Patrioten, besonders aus der Partei der „Chassidäer", verließen Jerusalem und die großen Städte, wo der Feind triumphierte, und wandten sich in die Wüste, verbargen sich in den Höhlen und Bergschluchten Judäas. Von Zeit zu Zeit kamen sie aus ihren Verstecken hervor und schlichen sich auf Umwegen in die Städte und Dörfer. Hier fachten die umherwandernden Volksredner die Begeisterung der Massen an, festigten ihren Glauben und ermunterten die Zaudernden, riefen zum heiligen Kriege gegen die heidnischen Gewalttäter auf und bereiteten so den Boden für eine allgemeine Volkserhebung. Ganz Judäa war in Gärung geraten. Die Tyrannei des Antiochus erweckte von neuem die schlummernde Energie des Volkes, das während der vier Jahrhunderte seit dem Aufstand gegen Nebukadrezzar sich das Waffenhandwerk abgewöhnt hatte. Das Maß der Qualen der jüdischen Nation war übervoll und nun schickte sie sich an, sich gegen ihre Peiniger zu erheben[1]).

[1]) Ein moderner hellenenfreundlicher Geschichtsschreiber behauptet, daß die Juden in der Epoche des Antiochus „noch nicht reif für den Hellenismus waren" (Wellhausen, Israelitische und jüd. Geschichte, 6. Aufl. 1907, 253). Der deutsche Geschichtsforscher wiederholt hier in milderer Form den gehässigen Satz des römischen Judenfeindes Tacitus (Hist. V, 8), daß Antiochus den Juden bessere Sitten statt ihres „Aberglaubens" beibringen wollte, um „das schlechte Volk besser zu machen". Diese Übereinstimmung der Ansichten entspricht aber wohl kaum den abschließenden Betrachtungen Wellhausens im letzten Kapitel desselben Buches, wo darauf hingewiesen wird, daß die hellenische Welt erst zwei Jahrhunderte später für die Erfassung des jüdischen ethischen Monotheismus, allerdings in seiner christlichen Form, reif geworden war.

Drittes Kapitel

Der Hasmonäeraufstand und die Freiheitskriege

(167—140)

§ 10. Der Verlauf des Aufstandes bis zur Tempelrestauration (165)

Im Jahre 167 v. d. chr. Ära bot Judäa das Bild völliger Zerrüttung. Jerusalem war von vielen seiner Einwohner verlassen und ganz in der Gewalt der Griechen und der hellenistisch gesinnten Juden aus der Partei des Menelaus. In der Burg Akra befand sich eine starke syrische Besatzung, während im entweihten Tempel der Jahvegottesdienst durch den Zeuskultus ersetzt worden war. Im ganzen Lande zogen die Beamten des Antiochus Epiphanes umher, die Judäer zur Befolgung der böswilligen königlichen Befehle, zum Abfall von Glauben und Nation zwingend. Und in den Wüsten und Bergschluchten verbargen sich die über die Gewalttaten des königlichen Tyrannen empörten jüdischen Patrioten, jeden Augenblick bereit, die Fahne des Aufstandes gegen die Peiniger des Vaterlandes zu entrollen.

In dieser unruhigen Zeit lebte in *Modein*, mitten im Gebirge zwischen Jerusalem und Jaffa, ein hochbetagter Priester mit Namen *Mattathias ben Jochanan* aus dem Geschlechte der *Hasmonäer*. Dieser Priester sowie seine fünf Söhne: Jochanan, Simon, Juda, Jonathan und Eleasar, gehörten der Partei der aktiven Patrioten an, die das Volk zum bewaffneten Widerstand gegen die Bedrücker des Vaterlandes aufrütteln wollten. Eines Tages kamen syrische Beamte nach Modein, stellten auf dem Stadtplatz einen heidnischen Altar auf und ermahnten die Einwohner, zu Ehren des heidnischen Götzen zu opfern, wie es der Erlaß des Antiochus verlangte. Manche der Einwohner, die ihrer Furcht nicht Herr zu werden vermochten, waren bereit, sich dem Befehl zu unterwerfen, jedoch die meisten weigerten sich in

entschiedenster Weise. Da wandten sich die königlichen Beamten an Mattathias als den angesehensten Mann in der Stadt und redeten ihm zu, den anderen mit dem Beispiel des Gehorsams voranzugehen, wobei sie besonders hervorhoben, daß auch viele andere von der syrischen Monarchie beherrschte Völker der Vorschrift der Ehrenbezeugung gegenüber der griechischen Staatsreligion bedingungslos Folge leisteten. Der hochbetagte Priester erwiderte aber: „Mögen alle Völker, die sich im Bereiche der Herrschaft des Königs befinden, ihm gehorchen, indem ein jeder der Religion seiner Väter untreu wird, so wollen doch ich und meine Söhne und meine Brüder in dem mit unseren Vätern geschlossenen Bunde wandeln. Dem Gesetze des Königs werden wir nicht gehorchen, daß wir von unserer Religion zur Rechten oder Linken abweichen sollten!" Als gleich darauf ein hellenistisch gesinnter Jude an den Altar auf dem Stadtplatz trat, um darauf zu opfern, konnte Mattathias seinen Zorn nicht mehr unterdrücken. Er stürzte sich auf den schamlosen Verräter und schlug ihn auf der Stelle nieder. Gemeinsam mit seinen Söhnen und einem Häuflein tapferer Glaubenseiferer überfiel er dann den königlichen Beamten in Modein, tötete ihn und zerstörte den heidnischen Altar (167).

Nach dieser kühnen Heldentat, die das erste Aufflammen des Volkszornes war, konnte die Hasmonäerfamilie nicht weiter untätig bleiben. Mattathias sammelte seine Verwandten und Parteigänger um sich und floh mit ihnen ins Gebirge. Dort bildete er Kriegerscharen aus jenen Haufen von Patrioten und Chassidäern, die im Lande umherzogen und von Zeit zu Zeit in Plänkeleien mit den Syrern gerieten, bisher aber mangels einer festen Organisation und einheitlicher militärischer Leitung noch nicht imstande gewesen waren, einen richtigen Freischärlerkrieg zu führen. Auch die übermäßig strenge Befolgung der rituellen Bräuche seitens der Chassidäer stand einer erfolgreichen Kriegführung im Wege. Es kam vor, daß die Syrer die wandernden Haufen der Juden mit Absicht am Sabbattage überfielen und sie vernichteten, nur weil sich die Juden aus übertriebener Frömmigkeit nicht entschließen konnten, am geheiligten Ruhetage mit bewaffneter Hand dem Feinde entgegenzutreten. Mit Rücksicht auf die gefahrvollen Zeiten beschlossen nun die Hasmonäer, auch am Sabbattage die Waffen nicht aus der Hand zu legen. Ihre Truppen wurden immer zahlreicher, da Tausende von Patrioten herbeiströmten, von dem Wunsche beseelt, für Glauben und Freiheit zu kämpfen. Die Krieger-

scharen der Aufständischen zogen unter der Anführung des Mattathias und seiner Söhne durch das Land, zerstörten auf ihrem Wege alle heidnischen Altäre, erschlugen die abtrünnigen Juden, griffen die ihnen begegnenden Syrerhaufen an und riefen das Volk zum Kampfe gegen seine Bedrücker auf. Die Fahne der Empörung war aufgepflanzt; an Stelle des Märtyrertums trat nun die heldenmütige Selbstwehr.

Dem ersten Urheber der Volksbewegung war es jedoch nicht mehr vergönnt, ihren Triumph mitzuerleben. Der greise Mattathias starb bald nach dem Ausbruch des Aufruhrs (166) und wurde in seiner Heimatstadt Modein begraben. Vor seinem Tode trug er seinen Söhnen auf, den heiligen Krieg mutig weiter zu führen.

An die Spitze des tapferen jüdischen Heeres stellte sich nun der heldenhafteste von den Söhnen des Mattathias, *Juda,* mit dem Beinamen *Makkabi* oder *Makkabäus*[1]). Der jüdischen Nation, die sich jahrhundertelang im Waffenhandwerk nicht mehr geübt hatte, war in ihm wieder ein großer Feldherr entsprossen. In Juda Makkabäus war die frühere physische Macht der sagenhaften Davidischen Helden („Gibborim") im Verein mit dem geistigen Enthusiasmus des Freiheitskämpfers neu erstanden. Der alte Chronist schildert Juda als einen „jungen Löwen, der nach Raub brüllt". Die geheime Quelle des Löwenmutes, mit dem er, nur von einer kleinen, tapferen Schar begleitet, nicht selten große feindliche Heerhaufen zu überfallen wagte, war jene nationale und religiöse Begeisterung, die den heldenmütigen Befreiern aller Zeiten schon oft den Sieg verliehen hat. Es ist die Macht des Geistes, die Spannkraft der sittlichen Entrüstung und der Durst nach Freiheit, die einer kleinen Schar begeisterter Kämpfer den Sieg über ein ganzes Heer verhaßter Bedrücker verleihen, denen nur die rohe physische Kraft, ohne sittlichen Antrieb, zur Verfügung steht.

---

1) Die Bedeutung des Beinamens ist nicht ganz klar. Die Vermutung, das Wort *Makkabi* sei eine Abbreviatur des biblischen Verses: „Mi ka'mocho ba'elim Jahve" („Wer ist dir gleich unter den Göttern, Jahve!" Ex. 15, 11), der das Losungswort der jüdischen Kämpfer gewesen sein soll, ist nichts weiter als eine petitio principii, da zunächst noch bewiesen werden müßte, daß es ein solches Losungswort tatsächlich gab. Viel eher ist anzunehmen, daß der Name „Makkabi" aus dem hebräischen Wort Makeba, makebeth entstanden ist, was *Hammer* bedeutet (entsprechend: „Karl *Martell*" im Frankenreich).

Schon die ersten Zusammenstöße waren für die Aufständischen durchaus erfolgreich. Als der syrische Statthalter in Judäa, Apollonius, von dem Hasmonäeraufruhr Kunde erhielt, rückte er mit seinem Heere aus Samarien gegen die Empörer ins Feld. Juda trat dem Feinde mit seinem Heerestrupp entgegen und brachte ihm eine Niederlage bei; Apollonius selbst fiel in der Schlacht. Da nahm Juda dessen Schwert und heftete es an seinen Gürtel; seitdem führte er diese Waffe, seine erste Kampftrophäe, in allen Schlachten: der Arm des Juden schwang das griechische Schwert. Bald darauf trat der syrische Truppenführer in Palästina, Seron, Juda entgegen. Bei *Bethhoron*, nordwestlich von Jerusalem, kam es zu einem Treffen. Beim Anblick des zahlreichen feindlichen Heeres wurde die kleine jüdische Kriegerschar kleinmütig, doch Juda feuerte seine Krieger in glühender Rede an, indem er sie daran erinnerte, daß sie für Gott und für ihr Volk gegen die Gottlosen und die Bedrücker kämpften und daß Gott den für die gerechte Sache Eintretenden den Sieg verleihen müsse. Da stürzten sich die Juden auf die Syrer, schlugen sie aufs Haupt und zerstreuten sie (166).

Diese ersten Siege hoben den Mut der Judäer und erfüllten die syrische Regierung mit Sorge. Die Kunde von dem Aufruhr drang zu König Antiochus und veranlaßte ihn, energischere Maßnahmen zu ergreifen. Persönlich konnte der König nicht nach Judäa ziehen, da er vor einem Feldzug nach Persien, gegen die Parther, stand. Er ernannte den Würdenträger *Lysias*, der zur königlichen Familie gehörte, für die Dauer seiner Abwesenheit zum Staatsregenten und zum Vormunde des minderjährigen Königssohnes Antiochus V. und trug ihm auf, ein großes Heer zur Züchtigung Judäas aufzubieten. Die widerspenstigen Judäer sollten vernichtet oder aus ihrer Heimat verjagt und das ganze Land unter fremdländische Ansiedler aufgeteilt werden. Ein nach vielen Tausenden zählendes Heer wurde unter der Anführung der hervorragenden Feldherren *Nikanor* und *Gorgias* nach Judäa entsandt. Die syrischen Anführer waren ihres Sieges so gewiß, daß sie schon im voraus palästinische Sklavenhändler in ihr Lager mitnahmen, die mit viel Geld zum Ankauf der gefangen zu nehmenden Juden und mit den diesen zugedachten Sklavenketten versehen waren.

Mit Entsetzen erfuhr die judäische Bevölkerung von dem Herannahen dieser fürchterlichen Heeresmacht. Die jüdischen Truppen-

teile versammelten sich in *Mizpa*, der alten heiligen Stadt der Benjamiten, die nun die Stelle des von den Heiden entweihten Jerusalem vertrat. Hier wurde ein feierlicher Gottesdienst mit Fasten und Gebet veranstaltet; das Volk flehte inbrünstig um die Hilfe Gottes. Auch Juda feuerte seine Krieger in begeisterter Rede zu der hehren Tat der Verteidigung von Glauben und Volkstum an. Gleich dem Gideon der Vorzeit entfernte auch er alle Furchtsamen und Unentschlossenen aus seinem Heere, worauf ihm nur einige tausend Mann übrigblieben, die er in einzelne Abteilungen mit Hauptleuten an der Spitze einteilte. Juda selbst übernahm den Oberbefehl über das Heer. Die feindlichen Truppen unter der Anführung des Gorgias befanden sich bei *Emmaus* (dem jetzigen arabischen *Amwas* in der Nähe von Jerusalem). Gorgias, der die Juden überrumpeln wollte, brach nachts nur mit einem Teil seines Heeres nach Mizpa auf, während er die übrigen Teile im Lager bei Emmaus zurückließ. Sobald Juda dies erfahren hatte, vermied er es, Gorgias entgegenzuziehen, sondern rückte mit seinen Kriegern gegen Emmaus vor und überfiel unerwartet das von Gorgias verlassene syrische Lager. Die Syrer wurden zum Teil niedergemacht, zum Teil in die Flucht geschlagen. Inzwischen war Gorgias mit seiner Vorhut aus Mizpa, wo er das jüdische Heer nicht mehr vorfand, zurück nach Emmaus gezogen. Schon von ferne erblickte er sein zerstörtes Lager und stieß bald auch auf die wieder kampfbereiten Sieger. Gorgias wagte es nicht, ihnen eine Schlacht zu liefern, und zog sich mit dem übriggebliebenen Truppenteil eiligst in das Philisterland zurück, Juda seinen ganzen Troß mit reicher Beute hinterlassend, unter der sich auch das von den Sklavenhändlern zum Ankauf gefangener Judäer mitgeführte Gold befand (Ende des Jahres 166 oder Anfang des Jahres 165).

Bald erschien der Reichsverweser selbst mit einem noch größeren Heere in dem Landbereiche Judäas. Er wählte eine neue Marschrichtung und drang nicht von Norden, sondern von Süden, von den Steppen Edoms her, in das Land ein. Bei Bethsura, südlich von Jerusalem, begegneten sich die Heere des Lysias und des Juda Makkabäus. Obwohl die Feinde ihnen zahlenmäßig weit überlegen waren, trugen die von nationalem Enthusiasmus beseelten Juden den Sieg davon. Lysias wurde gezwungen, nach Antiochia zurückzukehren, um ein neues Heer zur Niederwerfung Judäas zu sammeln.

Alle diese Erfolge hatten den Siegern den Weg nach Jerusalem gebahnt. Dahin begab sich nun Juda mit seinem tapferen Heere. Sie besetzten mit raschem Zugriff einen Teil der Hauptstadt mit dem Tempelberg; nur die Burg Akra, die mit einer syrischen Garnison belegt war, blieb in den Händen des Feindes. Nachdem Juda Akra von seinen Kriegern hatte umzingeln lassen, um so die Syrer in Schach zu halten, konnte er ungehindert an die Wiederherstellung des nationalen Heiligtums in Jerusalem schreiten. Ein trauriges Bild bot sich den Blicken der jüdischen Krieger, als sie den Tempelberg erstiegen hatten. Sie sahen den halbzerstörten und ausgeplünderten Tempel, den durch Götzendienst entweihten Hauptaltar, die verbrannten Tore, die kahlen Innenräume und die mit Gesträuch bewachsenen Vorhöfe. Bei diesem Anblick brachen Juda und seine Begleiter in Wehklagen aus. Sogleich schritt man an die Säuberung und Instandsetzung des Tempels. Der über dem alten jüdischen Altar errichtete Zeusaltar wurde bis auf den Grund zerstört und die Steine an einen „unreinen Ort" geschafft; der alte jüdische Jahvealtar aber, der ihm als Grundlage gedient hatte, wurde eingerissen und seine Steine an einen geeigneten Ort zur Aufbewahrung gebracht, „bis ein Prophet erstehen würde, der Bescheid gäbe, was damit (mit den Resten des entweihten Heiligtums) geschehen solle". An seiner Stelle wurde ein neuer Altar aus unbehauenen Steinen errichtet, „über die das Eisen nicht gefahren ist". Statt der geraubten Tempelgeräte wurden neue verfertigt, aus dem Gold und Silber, das den Kriegern während ihrer Feldzüge als Beute in die Hände gefallen war.

Als nun die inneren und äußeren Tempelräume in geziemender Weise gesäubert waren, begann die Einweihungszeremonie. Am 25. *des Monats Kislev* (Dezember) des Jahres 165, an demselben Tage, an dem drei Jahre früher im Tempel der Zeuskultus eingeführt worden war, fand der feierliche Gottesdienst und die Opferdarbringung zu Ehren des Gottes Israels statt, und damit war der Grundstein zu der Erneuerung des gesetzlichen Kultes gelegt. Acht Tage lang dauerten die Feierlichkeiten an, die nicht so sehr von religiöser wie von nationaler Bedeutung waren. Jeden Abend wurde die Vorhalle des Tempels durch viele Flammen hell erleuchtet. Überdies wurde noch die Bestimmung getroffen, daß diese Tage auch in Zukunft alljährlich gefeiert werden sollten zur Erinnerung an die Wiederherstellung der religiösen Freiheit. Seitdem trägt das Fest den Namen „*Chanuka*",

d. i. das Fest der Einweihung oder Erneuerung[1]), und hat sich bis in unsere Tage erhalten. Eine im Talmud wiedergegebene Volkssage berichtet in folgender Weise von dem „Chanukawunder": Als die Hasmonäer die Tempelräume nach Weihöl für die Illumination absuchten, fanden sie dort nichts als ein winziges, zufällig unversehrt gebliebenes Gefäß, und doch reichte zur allgemeinen Verwunderung das darin enthaltene Öl zur Erleuchtung des Tempels acht Tage lang aus, was nur als ein Zeichen vom Himmel gedeutet werden konnte.

§ 11. *Die Kriege des Juda Makkabäus bis zum Friedensschluß im Jahre 163*

Nach den ersten Siegen der Hasmonäer befand sich bereits der zentrale Teil Judäas, mit Ausnahme der Jerusalemer Burg Akra, in den Händen der aufständischen Vaterlandsverteidiger. Juda baute den Tempelberg zu einer starken Festung aus und brachte dort eine ständige Besatzung unter, die die in Akra, im gegenüberliegenden Teil der Stadt, sich befindenden syrischen Truppenteile in Schach halten sollte. Er befestigte auch die Stadt Bethsura, den Schauplatz seines letzten Sieges, um so Jerusalem auch vom Süden her zu schützen. Dank all diesen Maßnahmen, hauptsächlich aber deswegen, weil Antiochus Epiphanes durch seinen langwierigen Feldzug nach dem Osten, gegen die Parther, abgelenkt war, wurde Judäa während der zwei auf den ersten Mißerfolg des Lysias folgenden Jahre von der syrischen Regierung unbehelligt gelassen. Die Gefahr nahte aber von anderer Seite, und dagegen mußten jetzt die bewaffneten Kräfte der Nation eingesetzt werden.

Eine starke *anti-jüdische Bewegung* erhob sich nämlich in jenen Küstenorten und nördlichen Städten Palästinas, wo die griechische Bevölkerung zahlenmäßig im Übergewicht war. Durch die Erfolge der jüdischen Insurgenten in Erregung versetzt, begannen die palästinischen Griechen in den Randgebieten die in ihrer Mitte lebenden Juden zu bedrängen. Die Griechen wollten sich auf diese Weise für die Bedrückung rächen, der ihre Stammesbrüder im zentralen Judäa

[1]) Josephus (Ant. XII, 7, 7) nennt es das „Fest des Lichtes" oder der „Beleuchtung", der Illumination (fota), während es im Johannesevangelium (10, 22) das „Fest der Erneuerung" (ta egkainia) genannt wird, was ganz dem Sinne des Wortes „Chanuka" entspricht.

ausgesetzt waren. Gleichzeitig benützten auch die benachbarten eingeborenen Völkerschaften die in Palästina eingetretene Verwirrung zu gewaltsamen Übergriffen und Plünderungen. Juda Makkabäus erhielt Kunde von der bedrohlichen Lage der Juden in Nordpalästina, im sogenannten *Galiläa,* die mitten unter den heidnischen Bevölkerungsmassen lebten. Er sandte seinen Bruder Simon mit einem dreitausend Mann starken Heere nach Galiläa. Simon schlug die galiläischen Räuber in mehreren Schlachten und drängte sie nach Ptolemais (Akko) zurück, befreite dann die jüdischen Einwohner Galiläas und nahm sie mit ihren Weibern und Kindern mit sich nach Judäa, wo sie in Sicherheit leben konnten.

Zugleich kamen beunruhigende Nachrichten aus *Gilead,* dem östlichen Gebiete Transjordaniens. Dort wurden die Juden von den *Ammonitern* und anderen Völkerschaften unter der Anführung des Syrers Timotheus an manchen Orten vernichtet, an anderen belagert. Besonders gefährlich war die Lage der in der Festung Diathema belagerten Juden. Als Juda dies erfuhr, setzte er mit seinem Bruder *Jonathan,* an der Spitze eines großen Heertrupps, über den Jordan, überfiel die Heiden von Gilead, die gerade die letzten Vorbereitungen zum Sturmangriff auf die Festung Diathema trafen, und befreite seine bedrängten Stammesbrüder. Die Ammoniter wurden exemplarisch bestraft; viele ihrer Städte wurden der Zerstörung preisgegeben. Bald erneuerten sie jedoch den Kampf in dem nördlichen Teil Transjordaniens, in *Basan* (Bathanäa). Das Heer des Timotheus, durch Araberhaufen verstärkt, bezog eine für Judäa bedrohliche Stellung hinter dem Flusse Jarmuk. Juda eilte nun dorthin, überschritt den breiten Fluß, überfiel den Feind und jagte ihn bis nach Karnaim hinein; dann eroberte er die Stadt und verbrannte dort den heidnischen Tempel, in den sich viele von den Flüchtlingen gerettet hatten. Nach einer ganzen Reihe neuer Heldentaten trat das Heer des Makkabäers den Rückweg über den Jordan an, die befreiten Juden aus Gilead samt ihren Frauen und Kindern mit sich führend, um ihnen bis nach Jerusalem das Geleit zu geben. Wie die galiläischen, so schlugen nun auch die gileadistischen Juden ihren Wohnsitz in Jerusalem und seiner Umgebung auf, wo sie unter dem Schutze der auf dem befestigten Tempelberg stehenden starken Garnison in Ruhe leben konnten (164).

Nicht weniger erfolgreich waren die Feldzüge Judas gegen die

südlichen und südwestlichen Nachbarn, die *Edomiter* und die Bewohner der philistäischen Küste. Die jüdischen Truppen drangen in die Stadt *Hebron* (wo sich zu jener Zeit die Edomiter festgesetzt hatten) und in das philistäische *Asdod* ein und verheerten sie. Die Juden, die noch vor kurzem die Verfolgten waren, zeigten so, daß sie nicht nur dem syrischen Despoten, sondern gleichzeitig auch dem feindlichen Bunde der Nachbarvölkerschaften gewachsen waren.

Währenddessen war Antiochus Epiphanes noch immer durch seinen Feldzug in die östlichen Provinzen des Reiches in Anspruch genommen. Überall führte er griechische Bräuche ein, taufte die mesopotamischen Städte zur Verewigung seiner Dynastie in „Antiochia" oder „Seleucia" um und ließ sich auf den Denkmälern als den „Retter Asiens" verherrlichen (die Inschrift in der Stadt Babylon lautet: „Antiochus der Göttliche, der Retter Asiens, der dieser Stadt seine Fürsorge angedeihen ließ"). Jedoch je weiter der König in die Länder des Iran, in das Herz Mediens und Persiens vordrang, wo die Parther ihre Gewalt immer weiter ausbreiteten, um so mehr schmolz seine Macht zusammen. Als Antiochus in das Gebirge von Elymais, das alte Elam, tiefer eindrang und die Schätze des dortigen heidnischen Tempels an sich zu reißen versuchte, erinnerte ihn der Widerstand der Eingeborenen an das Schicksal seines Vaters Antiochus III., der einen ähnlichen Versuch mit dem Tode hatte büßen müssen. Mit dem Überrest seines geschlagenen Heeres wandte sich der „Retter Asiens" nach Babylon zurück, erkrankte aber unterwegs und starb im Jahre 164. Die letzten Tage des Tyrannen waren durch die Nachricht von den Siegen der ihm verhaßten Juden verbittert. Die Volkssage will wissen, daß Antiochus in furchtbaren Qualen oder in geistiger Umnachtung sein Leben aushauchte und daß ihm vor seinem Tode gerade noch Zeit genug übrig geblieben sei, für die von ihm dem jüdischen Volke zugefügten Greueltaten Buße zu tun. Diese Einzelheiten sind indessen eher als eine moralisierende Belehrung denn als geschichtliche Tatsache anzusehen.

Der Tod Antiochus IV. rief in Antiochia Verwirrung hervor. Als Thronerbe galt sein minderjähriger Sohn *Antiochus V. Eupator*. Zum Vormunde des Thronfolgers und zum Reichsverweser bis zu dessen Volljährigkeit hatte der verstorbene König in seinem Testament den syrischen Feldherrn Philippus eingesetzt. Allein der frühere zeitweilige Statthalter, Lysias, wollte auf die Regentschaft und die Vormund-

schaft über den jungen König nicht verzichten. Der große Einfluß, über den Lysias verfügte, machte es ihm möglich, auch tatsächlich die Verwaltung des Reiches in seinen Händen zu behalten. Dieser innere Kampf in Antiochia lenkte die Aufmerksamkeit der Regierung von der Lage in Judäa ab. Lysias schob immer wieder den Feldzug in das aufrührerische Land auf, da er befürchten mußte, daß sein Gegner Philippus in seiner Abwesenheit die Gewalt an sich reißen würde. Schließlich kam es aber so weit, daß der Feldzug nicht länger hinausgeschoben werden konnte. Das siegreiche Heer des Juda Makkabäus, das die syrische Garnison aus Jerusalem hinauszudrängen trachtete, belagerte den Hauptstützpunkt des Feindes, die Festung Akra. Die dort eingeschlossenen syrischen Krieger und die unter ihrem Schutze stehenden Juden aus der Hellenistenpartei verloren allen Mut. Einigen von den Belagerten gelang es, aus der Festung zu entkommen und nach Antiochia zu fliehen. Hier erhoben sie bittere Klage darüber, daß die syrische Regierung ihre Verteidiger und Anhänger in Judäa ihrem Schicksal überlassen habe, daß sie die Insurgenten nicht daran gehindert habe, Bethsura und den Tempelberg zu befestigen und daß sie überhaupt dem Streben der Aufrührer, die syrische Gewalt endgültig zu brechen, keinen Riegel vorschieben wolle. Die hellenenfreundlichen Juden fügten ihrerseits noch hinzu, daß ihre Gesinnungsgenossen von den aufständischen Patrioten verfolgt, daß alle, die dem königlichen Edikt Folge leisteten, getötet und ihres Eigentums beraubt würden und daß sie so wegen ihrer Treue dem syrischen König gegenüber den schwersten Prüfungen ausgesetzt seien.

Jetzt erst begriff die syrische Regierung, wie weit es in der aufrührerischen Provinz gekommen war, und der Regent Lysias begann nun schleunigst zum Feldzuge zu rüsten. Er sammelte ein riesiges Heer, das aus Fußvolk und Reiterei bestand und auch über Schlachtelephanten verfügte. Lysias übernahm persönlich das Kommando über das Heer und brach, von dem minderjährigen Antiochus V. begleitet, nach Judäa auf (163). Auch diesmal rückten die Syrer von Süden her in das Land ein und belagerten die Festung Bethsura. Die dort befindliche jüdische Garnison kämpfte mit Heldenmut, konnte aber der Übermacht des Feindes nicht standhalten und mußte die Festung übergeben, nachdem sie sich vorher freien Abzug ausbedungen hatte. Als Juda Makkabäus dies erfahren hatte, hob er die Belage-

rung Akras auf und zog mit seinem Heere aus Jerusalem dem Feinde entgegen. Bei Beth-Zacharia, halbwegs zwischen Jerusalem und Bethsura, kam es zu einer entscheidenden Schlacht. Die Truppen Judas kämpften auch diesmal mit unerschrockener Tapferkeit, konnten jedoch die zahllose syrische Streitmacht nicht überwältigen. Da entschloß sich einer der Brüder des Juda, *Eleasar*, zu einer verzweifelten Heldentat, durch die er den Sieg mit einem Schlage für die Seinen zu gewinnen hoffte. Mitten im feindlichen Heere erblickte er einen prächtig geschmückten Riesenelephanten, von einem jungen syrischen Truppenführer gelenkt, in dem er den König selbst vermutete. Eleasar schlug sich nun, rechts und links die Feinde niederstreckend, durch die Reihen der Syrer durch, kroch unter den Elephanten und durchbohrte ihn mit seinem Schwerte. Das Riesentier stürzte zu Boden, begrub aber dabei den verwegenen Helden unter seiner Last. Solche vereinzelte Heldentaten der Selbstaufopferung waren jedoch nicht hinreichend, um dem jüdischen Heere den Sieg zu verschaffen. Nach harten Kämpfen mußte das Makkabäerheer auf Jerusalem zurückgehen. Der Feind, dicht auf seinen Fersen, kam bald bis an die Stadtmauern und belagerte die Festung auf dem Tempelberge. Die Lage wurde für die tapfere Schar bedrohlich. In der Festung herrschte großer Mangel an Nahrungsmitteln, da infolge des „Sabbatjahres" (Schemita) die Äcker in Judäa brach lagen und das Land nur über geringe Vorräte verfügte.

Es schien nun, daß nach der nicht mehr abzuwendenden Einnahme des Tempelberges alle Errungenschaften des Volksaufstandes verloren gehen sollten, und daß es Judäa beschieden sei, von neuem unter die Tyrannenherrschaft der Seleuciden zu geraten. Es kam aber anders. Lysias, der schon dem Siege nahe war, erfuhr plötzlich, daß in Antiochia ein politischer Umsturz vorbereitet werde, da sich sein Rivale Philippus dorthin begeben hatte, um als gesetzlicher Vormund des minderjährigen Königs die Zügel der Regierung zu ergreifen. Unter diesen Umständen war es Lysias nicht möglich, den Krieg in Judäa zu Ende zu führen, da es keine Zeit mehr zu verlieren galt. Darum machte er den Juden ein für ihre damalige Lage in jeder Beziehung günstiges Friedensangebot, das sie auch gern annahmen (163). Durch diesen Frieden oder Waffenstillstand wurde den Juden völlige religiöse Freiheit sowie das Recht, nach eigenen Sitten und Bräuchen zu leben, zugesichert, unter der einzigen Voraussetzung,

daß sie die Obergewalt der Seleuciden anerkannten[1]). Zum Zeichen ihrer politischen Unterwerfung mußten die Juden die Befestigungen des Tempelberges und Bethsuras schleifen, erhielten aber dafür vom Regenten die Zusicherung der Unantastbarkeit ihrer inneren Autonomie. Dem von Antiochus Epiphanes eingesetzten verräterischen Hohepriester Menelaus, der sich zu jener Zeit im syrischen Lager aufhielt, wurde seine Würde entzogen. Bald darauf fiel Menelaus, einem urkundlichen Zeugnis zufolge, in Ungnade bei Hofe und wurde auf den Befehl Antiochus V. oder des Lysias hingerichtet. Mit dem Aufhören der gewaltsamen Hellenisierung der Juden und der Verfolgungen der jüdischen Religion mußte naturgemäß auch der Mann zu Fall kommen, der mit die Hauptschuld an dem grausamen Regime trug, das den Aufruhr einer ganzen Provinz zur Folge hatte.

So wurden alle gegen den Judaismus gerichteten Erlasse des Antiochus Epiphanes außer Kraft gesetzt und es trat wieder jene Ordnung in Geltung, die bis zum Jahre 168 zu Recht bestanden hatte. Der fünfjährige heldenmütige Kampf der Makkabäer blieb nicht ohne Erfolg: die syrische Regierung mußte sich nun überzeugen, daß in Judäa, dem Lande mit einer alteingewurzelten, eigenartigen Kultur, die Politik der gewaltsamen Hellenisierung und der religiösen Verfol-

[1]) Im 11. Kapitel des „Zweiten Makkabäerbuches" wird eine Reihe von Urkunden angeführt, die die Vermutung nahelegen, daß die Friedensverhandlungen schon ein Jahr früher, bald nach der Restauration des Jerusalemer Tempels, eingeleitet worden waren. Lysias soll, nachdem er zwei jüdische Gesandte angehört hatte, den Juden einen ehrenvollen Frieden angeboten haben, indem er ihnen versprach, die Erlasse Antiochus IV. außer Kraft zu setzen und die Selbstverwaltung Judäas wiederherzustellen. Schreiben mit einem solchen Angebot sollen dem „hohen Rate der Juden und der jüdischen Nation" im Namen des Königs und des Lysias gesandt worden sein. Die sich auf dem Wege nach Antiochia befindenden römischen Gesandten sollen sich gleichfalls mit einem Schreiben an die Juden gewandt haben, in dem sie ihnen den Rat erteilten, auf die Friedensbedingungen der Syrer einzugehen. Bei aller sonstigen Glaubwürdigkeit dieser Episode erregt sie jedoch Zweifel, zunächst weil im I. Makk., der zuverlässigsten Hauptquelle, darüber nichts erwähnt wird, und zweitens, weil diese Episode in den Rahmen der Ereignisse der Jahre 165—64 nicht gut hineinpaßt und die chronologische Ordnung stört (der Verfasser des II. Makk. läßt Lysias auch nach diesen Verhandlungen mit den Juden weiterkämpfen und gibt überhaupt die Ereignisse nicht in der zeitlichen Reihenfolge wieder). Man kann daher höchstens annehmen, daß die erwähnte Episode sich auf die Verhandlungen des Jahres 163 bezieht, die zum Friedensschluß mit Lysias führten, und daß diesem Frieden ein diplomatischer Briefwechsel vorangegangen war, dessen Spuren in den obenerwähnten, ungenau wiedergegebenen Urkunden erhaltengeblieben sind. (Zur herrschenden Verwirrung vgl. Ed. Meyer, Ursprung des Christ., II, 211—216.)

gungen eher für den Verfolger als für den Verfolgten gefährlich sei, denn gerade diese sinnlose Politik hätte beinahe den Abfall der ganzen Provinz von dem Seleucidenreiche zur Folge gehabt. Andererseits mußten sich auch die jüdischen Vaterlandsverteidiger vorerst mit dem erzielten Erfolg, mit der Außerkraftsetzung der Unterdrückungsmaßnahmen, zufrieden geben. Für die Zukunft hatten sie jedoch viel Größeres im Sinne, und ihre Hoffnungen sollten später auch tatsächlich in Erfüllung gehen.

§ 12. *Demetrius I., Alcimus und der Tod Judas (160)*

Nach der Rückkehr des Lysias zusammen mit Antiochus V. vom judäischen Feldzug kam es in Syrien zu einem dynastischen Umsturz, der auch auf die Lage in Judäa zurückwirkte. Demetrius, dem Sohne des Königs Seleucus IV. und Neffen des Antiochus Epiphanes, gelang es, aus Rom zu fliehen, wo er lange Zeit als Geisel von der römischen Regierung festgehalten worden war. Er ging an der phönizischen Küste des Mittelmeeres ans Land, gewann einen Teil des Heeres für sich und erhob Anspruch auf den syrischen Thron. Seine Rechte waren unanfechtbar, und das mit der Regentschaft des Lysias unzufriedene Volk empfing den neuen Machthaber mit Freuden. Demetrius zog feierlich in Antiochia ein und wurde unter dem Namen *Demetrius I. Soter* zum Könige ausgerufen (162). Seinen jugendlichen Vorgänger Antiochus V. und dessen Vormund Lysias ließ er umbringen. Der römische Senat, der zunächst über die Flucht des syrischen Prinzen aufgebracht war, fand sich hernach mit der bereits vollendeten Tatsache ab und erkannte Demetrius als den rechtmäßigen König an, wobei das römische Protektorat über die Seleucidendynastie auch fernerhin in Kraft blieb.

Um die gleiche Zeit trat auch in der inneren Lage Judäas eine neue Wendung ein. Nachdem der Friedensvertrag mit Lysias die Religionsfreiheit im Lande wiederhergestellt hatte, brach von neuem der *innere Kulturkampf zwischen den Hellenisten und Chassidäern* aus. Die triumphierende Chassidäerpartei vermochte nicht friedlich mit den hellenistisch gesinnten Juden zusammenzuleben, die durch ihre Handlungsweise klar bewiesen hatten, wie schwer die Grenze zwischen Assimilation und nationalem Verrat einzuhalten sei. Von Duldsamkeit der nationalistischen Patrioten einer Partei gegenüber, die

noch vor kurzem in den Reihen der Feinde und Verräter der Nation gestanden hatte, konnte keine Rede sein. Und doch gab die Hellenistenpartei ihre Sache nicht verloren. Waren auch ihre extremen Vertreter aus der Anhängerschaft des Menelaus bereits vom Schauplatz verschwunden, so trachteten die gemäßigten Hellenisten noch immer danach, freie Hand zu bekommen und sogar die Macht für sich zu erobern. Der Führer der gemäßigten Hellenisten war *Alcimus* oder *Jojakim* aus dem Geschlecht der Hohepriester. Ihn lockte das hohe, seit dem Falle des Menelaus unbesetzt gebliebene Amt, und zu dessen Erlangung gab es ja hinlänglich erprobte Mittel, vor allen Dingen die Willensbereitschaft, den Zielen der syrischen Machthaber zu dienen. Alcimus begab sich denn auch nach Antiochia, um dort persönlich seine Ernennung durchzusetzen. Er klagte vor dem König Demetrius I. über die Bedrückung der Hellenisten durch die nationale Hasmonäerpartei und suchte ihn von der Notwendigkeit der Wiederaufrichtung der gesetzmäßigen Ordnung in dem durch Wirren erschütterten Lande zu überzeugen. Der König mußte den Gründen des Alcimus zustimmen. Die Gewalt in den Händen des Juda Makkabäus und seiner Mitstreiter zu belassen, hieß soviel, wie eine revolutionäre Regierung für legitim erklären, die durch Aufruhr die Gewalt an sich gerissen hatte und noch immer Erbitterung gegen die Syrer im Herzen trug. Um in der unruhigen Provinz die gesetzliche Ordnung wiederherzustellen, war es vonnöten, an die Spitze des Volkes einen Mann zu stellen, der zu den Getreuen der syrischen Regierung gehörte. Darum ernannte auch der König Alcimus zum Hohepriester und beauftragte ihn mit der Durchführung der Restauration in Judäa. In Voraussicht eines möglichen Widerstandes der Hasmonäerpartei sandte Demetrius gleichzeitig seinen Feldherrn *Bacchides* mit einem Heere nach Jerusalem, um Alcimus nötigenfalls mit Gewalt zur Amtsausübung zu verhelfen.

Unter dem imponierenden Schutze des syrischen Heeres näherte sich Alcimus Jerusalem. Vorerst gab er sein eigentliches Vorhaben noch nicht kund, sondern versicherte im Gegenteil das Volk seiner Bereitwilligkeit, den nationalen Interessen zu dienen. Ein großer Teil des Volkes und sogar viele von den Chassidäern waren geneigt, seinem Versprechen Glauben zu schenken, da sie in Alcimus den gesetzmäßigen Hohepriester aus dem Aaronsgeschlechte sahen, der dazu berufen zu sein schien, dem Lande nach langjährigen Wirren wieder den

inneren Frieden zu geben. Nachdem die religiöse Freiheit wieder errungen war, schien es den Glaubenseiferern aus der Chassidäerpartei, daß das Ziel des Kampfes erreicht sei, und sie erblickten in der Ernennung des neuen Würdenträgers den ersten Schritt zur Wiederherstellung der geistigen Autonomie Judäas. So konnte Alcimus ungehindert in Jerusalem einziehen, wo sich um ihn bald eine Schar von gelehrten Soferim und Chassidäern sammelte. Nur Juda Makkabäus und seine Patriotenpartei glaubten nicht an die Möglichkeit einer uneingeschränkten Autonomie ohne politische Befreiung. Sie hatten weder zu dem von den Syrern ernannten Hohepriester noch zu seiner Friedensmission Vertrauen, da sie befürchteten, daß die Befriedung letzten Endes nur auf eine neue Unterjochung des jüdischen Volkes hinauslaufen würde. Diese Befürchtungen sollten sich viel rascher bewahrheiten als man glauben konnte. Kaum hatte Alcimus in seinem Amte festen Fuß gefaßt, als er auch schon seine Klauen zeigte: er ließ sechzig Mann von jenen Chassidäern hinrichten, die auch jetzt den Günstling Syriens nicht anerkennen wollten. Der neue Hohepriester wollte durch diese Handlungsweise einerseits seinen Diensteifer der syrischen Regierung gegenüber dartun, andererseits aber der revolutionären Hasmonäerpartei heilsamen Schrecken einjagen. Jedoch erreichte er in letzterer Hinsicht nur das Gegenteil: seine grausamen Maßnahmen wirkten abstoßend sogar auf diejenigen, die ihm vorzeitig Vertrauen entgegengebracht hatten; nun konnte er nur noch bei der syrischen Regierung und bei der zusammengeschrumpften Hellenistenpartei Unterstützung suchen.

Bacchides hatte um diese Zeit Jerusalem bereits verlassen, einen Teil seines Heeres zum Schutze des Alcimus zurücklassend; jedoch erwies sich diese Wehr als unzulänglich. Der unversöhnliche Makkabäus, der nach der Ankunft des Alcimus gezwungen war, sich mit seiner Kriegerschar aus Jerusalem zu entfernen, hatte in der Provinz von neuem das Banner des Aufstandes entfaltet. Diesmal rief er das Volk zum Kampfe gegen den inneren Feind, die Hellenisten, auf, die mit Hilfe der syrischen Kriegsmacht die Restauration durchzuführen versuchten. An vielen Orten verfolgten die Truppen Judas unerbittlich die Hellenisten als Verräter an der nationalen Sache. Als Alcimus sich und seine Partei so bedroht sah, wandte er sich von neuem an den König Demetrius und flehte ihn um

Hilfe an. Der König sandte sogleich ein Heer nach Judäa unter dem Oberbefehl des Anführers der ersten Strafexpedition, des Nikanor (161).

Nikanor kam nach Judäa mit dem Auftrag, die unverbesserlichen Revolutionäre aus der Hasmonäerpartei zu züchtigen und der der syrischen Regierung treu ergebenen Ordnungspartei zum Siege zu verhelfen. Zunächst versuchte Nikanor, Juda durch List, unter dem Vorwande von Friedensverhandlungen, in eine Falle zu locken; als aber dieser heimtückische Anschlag mißglückte, griff er zu den Waffen. Auf dem Wege nach Jerusalem, bei Kephar-Salama, kam es zu dem ersten Zusammenstoß mit der Kriegerschar Judas, bei dem die Syrer eine Schlappe erlitten. In Jerusalem, wo die Partei des Alcimus herrschte, wurde Nikanor ehrenvoll empfangen; jedoch infolge seines kürzlichen Mißerfolgs erbittert, behandelte er die Vertreter der Stadt in rohester Weise. Als die Priester und Obersten Judäas ihn am Eingange des Tempels willkommen hießen, verhöhnte er sie und drohte, den Tempel in Brand zu stecken, wenn Juda mit seiner aufrührerischen Kriegerschar den Syrern nicht ausgeliefert werden würde. Nikanor hatte anscheinend kein Vertrauen zu der Untertanentreue der Jerusalemer Einwohner, die er der Sympathien mit den Aufrührern verdächtigte.

Bald darauf rückte Nikanor mit seinem Heere, das durch aus Syrien gesandte Hilfstruppen verstärkt worden war, nach Bethhoron vor, in dessen Nähe Juda sein Lager aufgeschlagen hatte. Hier, beim Dorfe *Adasa*, am 13. Adar (März) 161, kam es zu einer blutigen Schlacht, die mit einem glänzenden Sieg der Juden endete. Nikanor fiel schon zu Beginn des Gefechts und seine der Führung beraubten Truppen wurden in die Flucht geschlagen. Die Juden verfolgten sie und vernichteten die Zurückbleibenden. Der Sieg erfüllte die Herzen der Patrioten mit heller Freude: ein Feind war niedergerungen, der noch am Vortage der Schlacht die heiligsten Gefühle der Nation verhöhnt und das Volksheiligtum voll Überhebung bedroht hatte. Zum Andenken an den Sieg über Nikanor wurde beschlossen, den Tag des 13. Adar (den Vorabend des Purimfestes) alljährlich zu feiern. Und noch lange Zeit wurde dieses unter dem Namen „Tag des Nikanor" bekannte historische Fest in Judäa gehalten, bis es später mit dem „Tag des Haman", dem Purim, verschmolz.

Für eine Zeit lang war die Partei des Alcimus aus der Herrschaft

gedrängt, und Juda Makkabäus stand mit seinen Brüdern wieder einmal an der Spitze des Volkes. Jetzt trat mit völliger Klarheit der *politische* Unterschied zwischen den beiden Parteien zutage, die ehedem nur auf kulturellem Boden sich gegenseitig befehdet hatten: die eine stand auf seiten der syrischen Regierung, die andere erstrebte volle Unabhängigkeit. Es war nun klar, daß die zur Befreiung von der *religiösen* Bedrückung eingeleitete Bewegung fortschreiten werde — auf das Ziel der *politischen* Befreiung hin. Diesem Ziele strebten denn auch die Hasmonäer mit geschichtlicher Notwendigkeit unverwandt zu. Um die Niederwerfung der syrischen Herrschaft vorzubereiten, beschloß Juda, die mächtige *römische Republik*, die damalige höchste Instanz in den internationalen Beziehungen, um Schutz anzugehen. Seit dem Siege Roms über Antiochus III. bestand eine Art römischen Protektorats über das Seleucidenreich. Syrische Prinzen lebten oft als Geiseln in Rom, und der römische Senat hatte ein wachsames Auge auf alles, was am Hofe der Seleuciden und in ihrem vielstämmigen Reiche vorging. Als Antiochus IV. eine allzu große Neigung zu einer Eroberungspolitik zeigte, gebot ihm Rom Halt durch sein drohendes Veto, dem er sich notgedrungen fügen mußte (oben § 9). Da nun eine Ausbreitung der syrischen Hegemonie im Orient Rom nicht erwünscht war, mußte ihm jedes Streben der dieser Monarchie unterworfenen Völker nach Unabhängigkeit, folglich auch der Hasmonäeraufstand, nur gelegen kommen. Darauf bauend, sandte Juda an den römischen Senat zwei Boten, Eupolemus und Jason, mit dem Anerbieten, die Republik möge ein Schutzbündnis mit der revolutionären jüdischen Regierung eingehen. Der Senat willigte gern in diesen Vorschlag ein, der den politischen Zielen Roms vollauf entsprach und Judäa in die Sphäre des unmittelbaren Einflusses der Republik mit hineinziehen sollte. Dem geschlossenen „Friedensbunde" zufolge waren beide Teile verpflichtet, einander im Falle eines Krieges im Orient beizustehen, „wie es die Umstände von ihnen fordern werden" (161—160)[1]. Die jüdischen Führer, die zum ersten Male

[1]) Indem wir mit Niese und Schürer die Glaubwürdigkeit der Tatsache eines Vertragsschlusses zwischen Juda und dem römischen Senat anerkennen (gegen Willrich und Wellhausen, die diese Tatsache in die spätere Regierung des Juda-Aristobulus verlegen), können wir auch die Wahrheitstreue der Wiedergabe des Vertrags-*inhaltes*, wie er im I. Makk. 8, 23—28 dargelegt ist, nicht in Zweifel ziehen, da der Verfasser sich auf die Eingrabung des Vertrags auf „ehernen, nach Jerusalem

zur Erlangung ihrer Unabhängigkeit Bundesgenossen Roms wurden, konnten nicht voraussehen, daß diese unersättliche Weltmacht hundert Jahre später selbst die Hand an die Unabhängigkeit Judäas legen werde.

Unmittelbare Folgen zog jedoch das Bündnis mit Rom nicht nach sich. Der römische Senat forderte Demetrius I. auf, die Feindseligkeiten gegen Judäa einzustellen, allein die Warnung kam zu spät. Sogleich nach dem Eintreffen der Nachricht von der Niederlage des Nikanor bei Adasa sandte Demetrius ein zwanzigtausend Mann starkes Heer unter dem Oberbefehl des Bacchides nach Judäa. In Eilmärschen näherte sich Bacchides Jerusalem. Juda, der einen so schnellen Ansturm des Feindes nicht erwartet hatte, war noch nicht genügend gerüstet und verfügte daher alles in allem nur über 3000 kampfbereite Krieger. Die meisten von ihnen waren gegen einen offenen Kampf mit den Syrern und bestanden auf Rückzug, um für die Sammlung eines stärkeren Heeres Zeit zu gewinnen. Der unerschrokkene Juda wollte jedoch von einem schmählichen Rückzuge nichts wissen. „Wenn denn — so sprach er — unsere Zeit gekommen ist (zu sterben), so wollen wir mannhaft für unsere Brüder sterben und auf unserem Ruhm keinen Flecken lassen!" Von dem ganzen Kriegertrupp erklärten sich nur 800 tapfere Kämpfer bereit, ihm zu folgen. Mit dieser kleinen Heldenschar stürzte sich Juda bei *Alasa* (oder dem obenerwähnten Adasa) auf den Feind und hatte bereits dessen rechten Flügel, wo sich Bacchides selbst befand, in die Flucht geschlagen; als er sich aber umwandte, sah er sich von dem linken feindlichen Flügel umringt. Die tapfere Kriegerschar Judas kämpfte mit verzweifeltem Heldenmut, jedoch lichteten sich ihre Reihen zusehends. Schließlich erlag auch der ruhmbedeckte Kriegsheld selbst mit dem Schwerte in der Hand (im Frühjahr 160). Den Brüdern Judas gelang es noch, seine Leiche zu finden, die sie nach Modein brachten und dort in der Familiengruft der Hasmonäer begruben. Ganz Judäa beweinte den Tod des großen Helden, des Retters der

gesandten Tafeln" beruft. (Die Tafeln selbst sind allerdings nicht erhaltengeblieben.) Neuere Forscher (Täubler in seinem Werk „Imperium Romanum", I, 240 und Ed. Meyer, l. c. II, 246) erkennen die Authentizität dieser Urkunden an, wobei sie nur die Möglichkeit einer Ungenauigkeit in der Ausdrucksweise in Erwägung ziehen, die durch die Übersetzung des lateinischen Originals ins Hebräische und Griechische entstehen konnte.

nationalen Freiheit, der in heldenhaftem Ringen in einem Augenblick gefallen war, als der Freiheit des Volkes von neuem Gefahr drohte.

§ 13. Jonathan und der Freischärlerkrieg bis zum Waffenstillstand im Jahre 157

Juda Makkabäus starb gerade zur Zeit einer entscheidenden Wendung, als der Kampf der Juden um ihre religiöse Freiheit, der bereits sein Ziel erreicht hatte, in den Kampf um die politische Unabhängigkeit überging. Diese zweite Aufgabe war unvergleichlich schwieriger. In die Reihen der Kämpfer gegen die religiöse Bedrückung traten viele, die unter den Zwangsmaßnahmen Antiochus IV. unmittelbar zu leiden hatten. Die brutale Vergewaltigung des religiösen Gewissens trieb auch die friedfertigsten Menschen unter die Fahnen der Hasmonäer, und eben dieser hartnäckige Widerstand der begeisterten Massen führte zum Friedensvertrag mit Lysias im Jahre 163, der die religiöse Autonomie Judäas von Rechts wegen wiederherstellte. Allein nachdem die Freiheit des religiösen Lebens gesichert war, fand sich die Mehrzahl des Volkes mit der syrischen Oberherrschaft ab. Die Chassidäer hielten das Ziel des Aufstandes für erreicht, und viele von ihnen wären, wie schon erwähnt, sogar bereit gewesen, die Herrschaft des Hohepriesters Alcimus anzuerkennen, wenn er sich auf sein Volk, nicht aber auf die syrischen Waffen gestützt hätte. Nur die Partei der Hasmonäerhelden war sich dessen bewußt, daß man bei dem erreichten bescheidenen Erfolg nicht stehen bleiben dürfe, sondern die Erlangung der politischen Unabhängigkeit oder wenigstens einer weitgehenden politischen Autonomie unter dem Protektorate des verbündeten Rom, das in seinem eigenen Interesse den Separatismus der von Syrien beherrschten Völker unterstützen würde, anstreben müsse. Juda Makkabäus hatte kurz vor seinem Tode in dieser Richtung bereits zu handeln begonnen, fand aber keinen Anklang bei den nach so vielen Kriegsjahren nach Ruhe lechzenden Volksmassen. Er sah sich schließlich einzig und allein auf die Kräfte seiner kleinen heldenmütigen Kriegerschar angewiesen. So erlag er denn auch in dem ungleichen Kampfe.

Der Tod Judas hatte eine zeitweilige Auflösung der Reihen der jüdischen Patrioten zur Folge und verhalf der Partei der Gemäßigten oder Friedfertigen, den loyalen Freunden der syrischen Obergewalt,

zur Vorherrschaft. Alcimus faßte in Jerusalem als Hohepriester und als das Oberhaupt der Gerusia wieder festen Fuß. Die von ihm geführte aristokratische Oligarchie strebte ausschließlich nach Ordnung und Ruhe im Lande; ihr Losungswort war die demütige Ergebenheit der syrischen Regierung gegenüber, die die Nation wieder in den Besitz der religiösen Freiheit setzte. Diese Partei erblickte daher in der Gefolgschaft der Hasmonäer nichts als einen Haufen von Aufrührern, die durch ihre Taten die syrische Regierung nur aufzureizen und so neues Unheil über Judäa heraufzubeschwören imstande seien. Dies war die Ansicht auch des Statthalters Bacchides, der nach seinem Siege bei Alasa in Judäa geblieben war, um dort die gesetzmäßige Ordnung wiederherzustellen. Er verfolgte in grausamer Weise die Kampfgenossen und Anhänger des Juda Makkabäus, die nun in der Provinz zerstreut waren, als gefährliche Aufwiegler. Er baute eine Reihe von Festungen in den Städten (Jericho, Emmaus, Bethoron, Bethel u. a.) und belegte sie mit syrischen Garnisonen, bemächtigte sich der Kinder aus vornehmen jüdischen Familien und hielt sie als Geiseln in der Jerusalemer Zwingburg Akra zurück, zur Sicherheit dafür, daß die Juden sich gegen die syrische Obergewalt nicht wieder auflehnten.

Die Verfolgungen des Bacchides veranlaßten die Partei der „Unversöhnlichen", sich zu Zwecken der Selbstwehr wieder zusammenzutun. Der Überrest der hasmonäischen Kriegerschar wählte zu seinem Anführer den jüngeren Bruder Judas, den Helden des transjordanischen Feldzuges, *Jonathan*. Diese Wahl war eine glückliche. Jonathan besaß allerdings nicht den Löwenmut, die Unerschrockenheit und die glühende Begeisterung seines verstorbenen Bruders, er zeichnete sich aber durch andere Vorzüge aus, die der neuen politischen Lage mehr entsprachen: durch politischen Weitblick und Umsicht im Handeln. Juda war schnell für eine Sache entflammt, er wagte alles und ging drauflos, während Jonathan es verstand, geduldig den Augenblick abzuwarten, in dem bei kleinstem Einsatz der größte Gewinn winkte. Er war nicht nur ein Krieger, sondern auch ein Politiker, ein Diplomat, der jeden Mißgriff, jede schwierige Lage seines Gegners für seine Zwecke nutzbar zu machen verstand. Dank diesen Eigenschaften des neuen Führers gelang es der nationalen Hasmonäerpartei, nicht nur im kritischen Augenblick das Feld zu be-

haupten, sondern späterhin ihre Macht noch zu vergrößern und sogar die Zügel der Regierung zu ergreifen.

Da vorerst die Kriegerschar Jonathans Bacchides keinen aktiven Widerstand zu leisten vermochte, verließ sie das Zentrum des Landes und zog sich in die Wüste Thekoa, am Toten Meere, zurück. In diesen wilden Steppen, wo noch heute die Beduinen nomadisieren, irrten die Freischärlertruppen der Juden umher, günstigere Zeiten für die Fortsetzung ihres Heldenkampfes abwartend. Jonathan und seine Krieger hatten ihre Weiber und Kinder aus Judäa mitgenommen, sowie ihr Hab und Gut, das sonst als das Eigentum von Aufrührern Bacchides hätte konfiszieren können. Um sich Bewegungsfreiheit zu sichern, schickte Jonathan den ganzen Troß unter der Aufsicht seines Bruders Jochanan nach Transjordanien, zu der freundschaftlich gesinnten arabischen Völkerschaft der Nabatäer. Unterwegs, bei Medaba (in dem ehemaligen Moab), wurde Jochanan von Räubern aus dem Araberstamme Bne-Amri (Jambri) überfallen, die ihn töteten und seinen Troß ausplünderten. Da setzten Jonathan und sein Bruder Simon an der Spitze ihrer Kriegerschar über den Jordan, überrumpelten die Räuber bei einer fröhlichen Hochzeitsfeier und nahmen blutige Rache für den Tod ihres Bruders. Auf dem Rückwege stieß der Trupp des Jonathan am östlichen Jordanufer mit dem Heer des Bacchides zusammen. Nach einem kurzen Kampfe sprang Jonathan mit seinen Kriegern in den Jordan, erreichte schwimmend das gegenüberliegende Ufer und verschwand in der Wüste, während das schwerbewaffnete Heer des Bacchides ihnen nicht folgen konnte und jenseits des Flusses zurückbleiben mußte.

Bald darauf starb Alcimus (159). Der plötzliche Tod des hellenenfreundlichen Hohepriesters wird von der Volksüberlieferung als eine Strafe Gottes dargestellt, die den Gottlosen in dem Augenblick ereilte, als er im Begriff war, die den inneren Tempelhof umgebende alte Mauer zu schleifen, um den Heiden den Zutritt zu dem heiligen Orte zu erleichtern. Nach dem Tode des Alcimus kehrte Bacchides, der in Jerusalem vornehmlich zur Unterstützung dieses syrischen Günstlings geweilt hatte, nach Antiochia zurück. Jonathan säumte nicht, sich die Abwesenheit des Bacchides zunutze zu machen, um mit doppeltem Eifer Krieger für sein Heer zu werben. Er und sein Bruder Simon drangen in verschiedene Städte ein und traten in offenen Kampf mit den Hellenisten, den Anhängern der syrischen Re-

gierung. Diese führten in Antiochia Klage darüber und baten um Hilfstruppen zur Züchtigung der Patrioten. Als Bacchides von neuem nach Jerusalem kam, stieß er nun auf den energischen Widerstand der beiden Hasmonäer, die ihre Kriegsmacht inzwischen bedeutend verstärkt hatten. Die Syrer waren nicht imstande, die überall verstreuten Freischärlertruppen zu bekämpfen, die nicht in offenem Felde mit ihnen rangen, sondern sie unablässig durch vereinzelte jähe Überfälle belästigten. Bacchides war bald dieser endlosen Plänkeleien müde geworden: er war der Einmischung in den jüdischen Parteizwist satt und sehr aufgebracht gegen die Hellenisten, die ihn gerufen hatten. Darum ging er auch gern auf den Vorschlag des Jonathan ein, die gegenseitigen Feindseligkeiten einzustellen (157). Es wurde ein Frieden geschlossen, dessen Bedingungen ungefähr auf folgendes hinausliefen: die Hasmonäerpartei erkennt die Obergewalt Syriens an und wird hingegen, insofern ihre Wirksamkeit die Grenzen des inneren Kulturkampfes nicht überschreitet, von der syrischen Regierung geduldet: die syrische Regierung mischt sich in den inneren Kampf nicht ein und ernennt nicht einmal den Nachfolger des Hohepriesters Alcimus, die Wahl dem freien Volkswillen überlassend.

Die Folge dieses Vertrages war, daß im Laufe einiger Jahre nach dem Tode des Alcimus das Hohepriesteramt überhaupt unbesetzt blieb, da dem Volke die nötige Einmütigkeit zur Wahl eines offiziellen Volksoberhauptes fehlte. Der gesetzliche Machterbe, der Sohn des ermordeten Onias III., war längst nach Ägypten, unter den Schutz der Ptolemäer, geflohen: ein Priester aus der Hellenistenpartei hätte sich nur mit Hilfe der syrischen Waffen in seinem Amte behaupten können, während für einen Regenten aus der nationalen Partei die Zeit noch nicht gekommen war. In der jüdischen Selbstverwaltung entstand so eine Spaltung der Macht: in Jerusalem herrschte die von der syrischen Garnison beschützte Oligarchie der jüdischen Aristokraten, während Jonathan sich mit seinen Anhängern in *Mikmas*, nördlich von Jerusalem, festsetzte; es war dies das Selbstverwaltungszentrum der nationalen Partei. Bacchides aber verließ jetzt Judäa für immer.

Damit war die syrische Regierung den Juden noch einen Schritt weiter entgegengekommen: hatte sie früher von der Einschränkung der religiösen Freiheit absehen müssen, so verzichtete sie nunmehr

auch auf jede Einmischung in den inneren jüdischen Parteikampf der Hellenisten und Nationalisten, indem sie die Wahl zwischen den sich befehdenden Parteien dem Volke selbst überließ.

§ 14. Die Wirren in Syrien und das Hohepriestertum Jonathans

Nach dem Friedensschluß mit Bacchides herrschte in Judäa nahezu vier Jahre lang mehr oder weniger Ruhe. Zu Zusammenstößen mit den Syrern kam es nun nicht mehr, und auch der Parteihader hatte seine ehemalige Schärfe eingebüßt. Die der Unterstützung der syrischen Regierung beraubten Hellenisten, für die die Mehrzahl des jüdischen Volkes nie etwas übrig gehabt hatte, verloren immer mehr an Einfluß, während die Volkstümlichkeit der nationalen Hasmonäerpartei immer größer wurde. Vorerst auf eine aktive Politik gegen Syrien verzichtend, strebte Jonathan dennoch unermüdlich seinem verheißungsvollen Ziele entgegen: der politischen Befreiung der Nation. Er schritt langsam, aber mit Sicherheit auf dieses Ziel zu, unter Ausnutzung jeder günstigen Gelegenheit zur Befestigung und Erweiterung der jüdischen Autonomie. Eine ganze Reihe solcher günstiger Gelegenheiten machte es Jonathan möglich, sein Streben viel eher zu verwirklichen, als er es selbst geglaubt haben mag. Der politische Zerfall Syriens war es, der die Wiedergeburt Judäas am meisten beschleunigte.

Um jene Zeit setzte in Syrien von neuem ein erbitterter dynastischer Kampf ein, der dauernde, die letzten Kräfte der Monarchie verzehrende Wirren zur Folge hatte. Die Erzfeinde der Seleuciden, die ägyptischen und kleinasiatischen Fürsten, trugen zur Verschärfung dieser Wirren bei, indem sie verschiedenen zufälligen Prätendenten auf den syrischen Thron Beistand leisteten. So trat im Zusammenhang mit diesen politischen Ränken im Jahre 153 ein Prätendent auf, der Demetrius I. die königliche Gewalt streitig machte. Es war dies ein junger Mann von niederer Abstammung, aus Kleinasien gebürtig, der sich für den Sohn des verstorbenen Königs Antiochus Epiphanes ausgab, dem er in der Tat auch ähnlich sah. Sein eigentlicher Name war *Balas*, er nannte sich aber bei seinem Auftreten als Königssohn *Alexander*. Mit dem Beistand seiner Gönner und der geheimen Unterstützung Roms sammelte Alexander Balas ein Heer und begann einen erbitterten Kampf gegen den König Demetrius. Demetrius, der zur

Abwehr einer größeren Streitmacht bedurfte, sah sich genötigt, die Besatzungen aus den jüdischen Festungen, mit Ausnahme von Jerusalem und Bethsura, abzuberufen. Da entstand aber für den König eine neue Gefahr: Jonathan war nun in der Lage, sich die Verringerung der syrischen Besatzung in Judäa zunutze zu machen und entweder von Syrien ganz abzufallen oder für den neuen Prätendenten, falls dieser ihm günstige Bedingungen anbieten sollte, Partei zu ergreifen. Darum suchte Demetrius seinem Gegner zuvorzukommen und die Juden, vor allem ihren Führer, für sich zu gewinnen. Er bevollmächtigte Jonathan zur Werbung von Kriegern für die königliche Wehrmacht in Judäa und, zum Zeichen seines Vertrauens, gab er die in Akra festgehaltenen jüdischen Geiseln aus den vornehmen Familien frei. Als Bevollmächtigter des Königs zog Jonathan sogleich in das ihm so lange unzugänglich gebliebene Jerusalem ein und begann unverzüglich mit der Befestigung des Tempelberges.

Die Befürchtungen des Demetrius sollten bald Wirklichkeit werden. Der Prätendent Alexander Balas, dem es daran lag, Verbündete zu gewinnen, suchte den jüdischen Führer mit noch verlockenderen Anerbietungen auf seine Seite zu ziehen. Er setzte Jonathan in das bisher unbesetzt gebliebene Hohepriesteramt ein, sandte ihm als Geschenk einen Purpurmantel und eine goldene Krone, und bat um Bundesgenossenschaft und Beistand. Jonathan säumte nicht, das ihm angetragene Hohepriestertum anzunehmen, das als politische Machtposition schon lange das Ziel der Hasmonäer war. Am Laubhüttenfeste (Sukoth) des Jahres 152 erschien er zum ersten Male im Tempel in dem prächtigen Hohepriesterornat. Dies bedeutete den offiziell anerkannten Übergang der Gewalt von der Hellenistenpartei, die in der Zeit der Wirren das Hohepriesteramt an sich gerissen hatte, an die nationale Partei, repräsentiert durch ihre Führer, die Hasmonäer. Es war klar, daß für das Wohl Judäas und für den Triumph der nationalen Richtung das Bündnis mit dem Prätendenten vorteilhafter war als das mit Demetrius, der noch vor kurzem die Patrioten durch Bacchides hatte verfolgen lassen. Dies war der Grund, warum Jonathan entschieden auf die Seite Alexanders trat und das weitere Angebot des Demetrius, der den Juden weitgehende Autonomie und große Steuererleichterungen versprochen hatte, unbeachtet ließ. Man muß annehmen, daß der jüdische Führer Grund hatte, dem Ernst dieser in einem Augenblick der Bedrängnis gegebenen Versprechungen nicht zu trauen, oder daß

er die Sache des Demetrius für verloren hielt. Der Tatsachensinn Jonathans täuschte ihn nicht: nach zweijährigem Krieg fiel Demetrius I. im Kampfe mit dem Prätendenten, und Alexander wurde zum König von Syrien ausgerufen (150).

So kam es, daß ein glücklicher Zufall, aber auch sein politischer Scharfblick Jonathan mit einem Male jene hohe Stellung verschafften, deren sich Juda Makkabäus durch alle seine Heldentaten nicht zu bemächtigen vermocht hatte. Ein Mitglied der revolutionären Hasmonäerfamilie erlangte die Hohepriesterwürde und wurde zu einem fast unabhängigen Vasallen des syrischen Königs. Alexander Balas schätzte in ihm einen einflußreichen Verbündeten. Er lud Jonathan nach Ptolemais zu Hochzeitsfeierlichkeiten ein, die dort aus Anlaß seiner Vermählung mit der Tochter des ägyptischen Königs Ptolemäus Philometor stattfanden. Der in Purpur gekleidete jüdische Führer saß nun an der Seite des Königs von Syrien, und es wurden ihm die dem Regenten einer befreundeten Nation gebührenden hohen Ehren erwiesen. Als eine Deputation der Hellenistenpartei nach Ptolemais kam und Jonathan bei Alexander anzuschwärzen versuchte, ließ dieser die Denunziationen gänzlich unbeachtet. Der König ernannte Jonathan zum „Strategen" und „Meridarchen" oder „Ethnarchen", d. i. zum Militär- und Ziviloberhaupt Judäas, und befestigte ihn so in einer Machtstellung, die er in Wirklichkeit ohnehin schon längst innehatte.

Mehrere Jahre hindurch regierte Jonathan ungestört in Judäa als Hohepriester und Ethnarch. Das noch vor kurzem unterjocht gewesene Land war nun schon zur Hälfte unabhängig und ging allmählich der völligen politischen Freiheit entgegen, für deren Erlangung die weiteren dynastischen Wirren in dem sich auflösenden Syrien besonders günstig waren.

Alexander Balas war ein wenig befähigter Herrscher, der, dem Beispiel der meisten griechisch-syrischen, kleinasiatischen und ägyptischen Fürsten jener Zeit folgend, vor allem dem sinnlichen Genusse lebte. Im Jahre 147 erhob sich gegen ihn der gesetzliche Thronerbe Demetrius II., der Sohn Demetrius I. Der Statthalter Coelesyriens, Apollonius, ging zu Demetrius über, Jonathan dagegen blieb seinem Bündnis mit Alexander treu. Dies führte zu einem Kriege zwischen Apollonius und Jonathan an der philistäischen Küste. Die Juden trugen den Sieg davon. Jonathan schlug das Heer des Apollonius bei

Asdod, zerstörte die Stadt mit dem Tempel Dagons, verjagte die syrische Garnison aus der Küstenstadt Jope (Jaffa) und kehrte im Triumph nach Jerusalem zurück. Zum Dank für diesen Beistand schenkte ihm Alexander die alt-philistäische Stadt Ekron.

Jonathan vermochte es jedoch nicht, Alexander, gegen den sich viele Bürger Antiochias und mehrere Truppenteile erhoben hatten, den Thron zu erhalten. Sogar der Schwiegervater Alexanders, der ägyptische König Ptolemäus VI., schlug sich auf die Seite des Demetrius, dem er seine dem Balas entrissene Tochter zum Weibe gab. Nachdem Alexander in der Schlacht gegen Demetrius und Ptolemäus eine Niederlage erlitten hatte, floh er nach Arabien, wo er bald darauf einem Mordanschlage zum Opfer fiel. Demetrius II. bestieg den Thron Syriens (146) und erhielt den Prunknamen *Nikator* (Sieger).

Diese Übergangszeit hielt nun Jonathan für günstig zur Erlangung einer noch weitergehenden Unabhängigkeit. Er belagerte die Jerusalemer Zwingburg Akra, das Hauptbollwerk der Syrer und den Zufluchtsort der hellenenfreundlichen Juden. In Antiochia wurde dies als eine revolutionäre Handlungsweise gedeutet, und auch die aus Judäa geflohenen hellenistisch gesinnten Juden suchten das Unternehmen Jonathans in ähnlichem Lichte erscheinen zu lassen. Der König Demetrius II. berief Jonathan nach Ptolemais, um Rechenschaft von ihm zu verlangen. Der jüdische Führer begab sich ruhig zum König, ohne aber die Belagerung Akras aufzuheben. Er wußte wohl, daß dem syrischen König, dessen Thron noch nicht sehr fest stand, an der Freundschaft Judäas sehr viel gelegen war, und daß er nur ungern sich in einen Krieg mit ihm einlassen würde. Die politischen Berechnungen Jonathans trafen auch diesmal vollauf zu. Demetrius empfing ihn mit Ehrenbezeugungen, wie sie einem mächtigen Vasallen gebühren. Jonathan bat den König, die syrischen Garnisonen aus Judäa zu entfernen und ihm drei Bezirke des samarischen Landgebietes (Ephraim, Lydda und Ramathaim) zu überlassen, wofür er sich verpflichtete, an den königlichen Fiskus 300 Talente Silber zu entrichten. Demetrius versprach, diese Bitte zu erfüllen, da er sich die Vasallentreue Jonathans und seinen Beistand für den Notfall sichern wollte.

Bald erwies sich dieser Beistand in der Tat als unentbehrlich. In Antiochia herrschte eine unruhige Stimmung. Demetrius II. hatte durch seinen Despotismus den Unwillen des Volkes erregt und hielt

sich nur mit Hilfe von Söldnertruppen auf dem syrischen Throne. Aus Furcht vor einem Aufstand befahl er, der Bevölkerung der Hauptstadt die Waffen abzufordern. Allein diese Maßnahme beschleunigte nur den Ausbruch des Volkszornes. In Antiochia kam es zum Aufruhr. Da suchte der König Hilfe bei Jonathan und dieser sandte einen Trupp von dreitausend jüdischen Kriegern nach Antiochia. Mit ihrer Hilfe gelang es Demetrius, den gefährlichen Aufstand zu unterdrücken (145). So änderten sich die Zeiten. Zwanzig Jahre vorher, während der Schreckensherrschaft des Antiochus Epiphanes, hätte niemand geglaubt, daß gar bald gerade den Juden die Aufgabe zufallen sollte, mit bewaffneter Hand den Seleucidenthron in der syrischen Hauptstadt zu stützen.

§ 15. *Der Befreiungskrieg bis zur Wahl Simons des Hasmonäers zum Fürsten Judäas (145—140)*

Als der Thron Demetrius II. in Gefahr schwebte und dieser des Beistandes Judäas bedurfte, versprach er, die jüdische Autonomie zu erweitern und die Jerusalemer Burg Akra sowie andere mit syrischen Garnisonen belegte Festungen Jonathan auszuliefern. Sobald aber die Gefahr, dank Jonathans Eingreifen, vorüber war, vergaß der König sein Versprechen und trat dem jüdischen Führer feindselig entgegen. Diese Treulosigkeit empörte Jonathan und er sah nun nach einer Gelegenheit aus, um seinen Bund mit Demetrius lösen zu können. Eine solche Gelegenheit bot sich ihm gar bald. Es tauchte nämlich ein neuer Prätendent auf die Seleucidenkrone auf. Der ehemalige Feldherr des Alexander Balas und Vormund seines minderjährigen Sohnes Antiochus VI., *Diodotus-Trypho*, erhob für sein Mündel Ansprüche auf die Königsgewalt. Infolge der Unzufriedenheit des Volkes mit der Regierung des Demetrius gelang es Trypho, einen großen Teil der königlichen Truppen auf seine Seite zu bringen und sich Antiochias zu bemächtigen (145). In Syrien und seinen Kolonien entbrannte von neuem der Kampf. Trypho und Antiochus traten als Nachfolger des Alexander Balas mit dem ehemaligen Verbündeten des Königs, Jonathan, in Verhandlungen über die Erneuerung des Bündnisses unter für beide Parteien gleich vorteilhaften Bedingungen. Durch den abgeschlossenen Vertrag erhielt der jüdische Hohepriester und Führer alle Rechte und Freiheiten, derentwegen er sich bei Demetrius ver-

geblich bemüht hatte, unter der einzigen Gegenbedingung: dem Prätendenten militärischen Beistand zu gewähren. Der Bruder Jonathans, Simon, wurde zum „Strategen" oder militärischen Oberhaupt des ganzen palästinischen Küstenstrichs ernannt. Die beiden Hasmonäer erhielten Vollmacht, Judäa und die daran grenzenden Landgebiete von den Truppen Demetrius II. zu säubern. Dies verlieh ihnen eine weitgehende Gewalt über ganz Palästina, von der sie nicht so sehr im Interesse ihres Verbündeten als in demjenigen ihrer Heimat ausgiebigsten Gebrauch machten.

Der Krieg wurde an zwei Fronten geführt: im südlichen Küstengebiet und in Galiläa. In dem ersten eroberte Jonathan, an der Spitze der syrischen und jüdischen Truppen, für Antiochus VI. die Städte Askalon und Gaza; in Galiläa besiegte er das Heer Demetrius II. in der Nähe des Genezarethsees. Hierauf rückte er nach Nordosten vor, über das Libanongebirge hinaus, drängte das feindliche Heer von der Grenze ab und kehrte über Damaskus nach Jerusalem zurück. Hier berief Jonathan den jüdischen Volksältestenrat und beschloß gemeinsam mit ihm, die Hauptstadt und einige Provinzstädte zu befestigen. Er ließ die Festungsmauern um Jerusalem erhöhen und zwischen Akra und dem Tempelberg eine hohe Mauer errichten, um den heiligen Stadtteil vor der in Akra befindlichen syrischen Garnison zu schützen. Zu gleicher Zeit war Simon um die Befestigung der Grenzen Judäas besorgt. Nach einer langwierigen Belagerung besetzte er die wichtigste der südlichen Grenzfestungen, Bethsura, vertrieb von dort die syrische Garnison Demetrius II. und ersetzte sie durch eine jüdische. Überdies eroberte Simon Jaffa und baute auch diese Jerusalem zunächst gelegene Küstenstadt zu einer jüdischen Festung aus. So drängte das hasmonäische Bruderpaar, indem es sich den Kampf zwischen Demetrius II. und Antiochus VI. zunutze machte, die Syrer mit Hilfe von Syrern immer mehr zurück und bereitete so den Boden für die völlige Unabhängigkeit Judäas.

Während dieser Wirren schickte Jonathan eine Gesandtschaft an den römischen Senat mit dem Anerbieten, das noch von Juda Makkabäus mit Rom geschlossene Freundschaftsbündnis zu erneuern. Der Auftrag wurde mit Erfolg zur Ausführung gebracht[1]).

[1]) Über diese Gesandtschaft berichtet beiläufig I. Makk. 12, 1—4, im Zusammenhang mit dem apokryphischen Briefwechsel zwischen Jonathan und Sparta und unter Berufung auf einen früheren Briefwechsel zwischen dem Hohepriester

Der politisch weitsichtige jüdische Führer, der nun die politische Unabhängigkeit seines Landes zu proklamieren gedachte, wollte sich wohl auf diese Weise die Unterstützung Roms sichern. Der Zusammenstoß mit dem „verbündeten" Syrien erwies sich in der Tat als unabwendbar, schon infolge des Interessengegensatzes der Verbündeten. Viele Teile des palästinischen Landgebietes, die Jonathan und Simon als königliche Bevollmächtigte des Antiochus eroberten, wurden von ihnen in Wirklichkeit Judäa einverleibt. Es war klar, daß Judäa nun auf die politische Unabhängigkeit des erweiterten Landgebietes hinzielte. Dies fiel schließlich auch dem Vormund des Antiochus, Trypho, auf, der daraufhin seine Maßnahmen traf. Kaum war nämlich der Krieg mit Demetrius II. teilweise zum Stillstand gekommen, als sich Trypho schon gegen den mit ihm nur dem Namen nach verbündeten Jonathan wandte. Wohl wissend, wie unbezwingbar dieser in offenem Kampfe war, griff der syrische Feldherr zu einer List. Er rückte mit seinen Truppen in Palästina ein und schlug sein Lager bei Skythopolis (Bethschean) auf. Jonathan, der einen Überfall witterte, zog ihm mit seinem Heere entgegen, wurde aber von Trypho wider Erwarten sehr freundlich empfangen. Seinen Grimm verhehlend, gab dieser der heuchlerischen Verwunderung darüber Ausdruck, daß Jonathan sich zum Kampfe mit ihm rüste, während doch zwischen den treuen Verbündeten das beste Einvernehmen herrsche. Er überredete Jonathan, sein Heer zu entlassen und ihm mit einer kleinen Kriegerschar nach Ptolemais zu folgen, angeblich um über die Abtretung dieser Stadt und anderer Festungen an Judäa zu verhandeln. Jonathan schenkte dem heimtückischen Syrer Glauben und ging mit ihm. Kaum aber waren sie in Ptolemais angelangt, als Jonathan als Kriegsgefangener in Haft genommen und sein Gefolge niedergemacht wurde (143).

Sobald Simon der Hasmonäer das Mißgeschick seines Bruders erfahren hatte, eilte er unverzüglich nach Jerusalem. Er berief eine Volksversammlung und wandte sich an diese mit folgenden Worten: „Alle meine Brüder sind für Israel (in den Befreiungskriegen) umgekommen, und ich bin allein übriggeblieben. Nun aber sei es ferne

Onias und dem spartanischen König Areios, in dem beide Parteien bekunden, daß die Juden und Spartaner „Brüder seien und dem Geschlechte Abrahams entstammen" (12, 7, 21). Diese Verhandlungen zwischen Judäa und Griechenland sind für die Geschichtsforschung einstweilen noch ein Rätsel.

von mir, daß ich mein Leben in irgendwelcher Zeit der Trübsal schonen sollte, vielmehr will ich für mein Volk und das Heiligtum, und für unsere Weiber und Kinder als Rächer auftreten." Das Volk lauschte tief bewegt den Worten des letzten aus der ruhmreichen Hasmonäerfamilie und rief ihn auf der Stelle zum Regenten aus. Simon stand nun vor der Aufgabe der Vollendung des begonnenen Befreiungswerkes; zu allererst machte er sich aber daran, mit dem treulosen Verbündeten abzurechnen und entweder Jonathan aus der Haft zu befreien oder ihn nach Gebühr zu rächen. Trypho rückte mit seinem Heere nach dem Zentrum Judäas vor, den gefangenen Jonathan in Fesseln mit sich führend. Simon trat ihm an der Spitze seines tapferen Heeres entgegen und verlegte ihm bei Adida, westlich von Jerusalem, den Weg. Da beging Trypho eine neue Niederträchtigkeit. Er versprach Simon, seinen Bruder freizugeben, falls ihm 300 Talente Lösegeld bezahlt und die beiden Söhne Jonathans als Geiseln gestellt werden würden. Obwohl Simon dem Versprechen des lügnerischen Syrers nur wenig traute, sandte er ihm dennoch das verlangte Geld und die Geiseln, um dem Vorwurf, er hätte nicht alles zur Errettung seines Bruders unternommen, vorzubeugen. Trypho hatte jedoch auch diesmal einen Betrug begangen. Er führte sein Heer über die südliche Grenze gegen Jerusalem, wurde aber durch starken Schneefall am weiteren Vormarsch verhindert und mußte sich ostwärts, nach Gilead, zurückziehen. Dort ließ er seinen Grimm wegen des mißlungenen Feldzuges an seinem Gefangenen aus: auf seinen Befehl wurde Jonathan in Baskama, jenseits des Jordan, ermordet (143). Nachdem Trypho in sein Land zurückgekehrt war, ließ Simon die Leiche seines Bruders nach Modein bringen und dort in der Familiengruft der Hasmonäer bestatten.

Um noch ein Grab vermehrte sich so die ruhmreiche Ruhestätte der Helden: hier ruhte das neue Opfer des Ringens der nationalen Helden, ein Krieger und ein politisches Genie, das seine Laufbahn mit dem Kampf um das unveräußerliche Recht des Juden, Gott nach seiner nationalen Art zu dienen, begonnen hatte, um es schließlich bis zum Ornat des Hohepriesters und zur Würde eines nahezu unabhängigen Ethnarchen zu bringen. Jonathan war nur von dem einen Gedanken beherrscht, seine Heimat frei und glücklich zu machen; auf den verschlungenen Wegen der internationalen Politik schritt er langsam dem ersehnten Ziele entgegen und fiel als Opfer dieses gefahrvollen

Aufstiegs gerade in dem Augenblick, als er bereits vor dem Ziele eines freien Judäa stand.

Bis zur völligen Befreiung Judäas war nur noch ein einziger Schritt, und diesen tat nun der letzte der Hasmonäerbrüder, Simon. Er vollendete die Befestigung Jerusalems und nahm von einer besonders wichtigen, die Hauptstadt mit dem Meere verbindenden Ortschaft, von dem nahegelegenen Jaffa (Jope), endgültig Besitz. Um der Hauptstadt diesen Schlüssel zum Meere zu sichern, vertrieb er aus Jaffa alle Syrer. Die immer mehr zunehmende Verwirrung in Syrien machte es Simon bald möglich, seinen Eroberungen Rechtsgültigkeit zu verschaffen. Um diese Zeit gerade beging Trypho eine neue Freveltat: er ermordete den von ihm bevormundeten Königssohn Antiochus VI. und bestieg selbst den Thron. Da schlug sich Simon ohne Zaudern auf die Seite des gesetzlichen Königs Demetrius II., jedoch nicht als ein abhängiger Vasall, sondern als freier Bundesgenosse. Von allen Seiten bedrängt, ging Demetrius, der die tatsächliche Gewalt über Judäa ohnehin bereits eingebüßt hatte, gern ein Bündnis mit Simon ein und machte auch noch die letzte Konzession, indem er Judäa für immer von jeder Tributentrichtung an die syrische Regierung befreite. Dies bedeutete eine formelle Verzichtleistung der Seleuciden auf die Oberhoheit in Judäa. „Das Joch der Heiden wurde von Israel genommen", sagt der Chronist. Mit diesem Momente (dem Jahre 170 der Seleucidenepoche oder dem Jahre 142 v. d. chr. Ära) beginnt die Unabhängigkeit Judäas.

Auch das letzte Bollwerk der syrischen Herrschaft in Judäa sollte bald zu Fall gebracht werden. Die in der Jerusalemer Burg Akra befindliche syrische Garnison sah sich plötzlich belagert: die Zitadelle wurde von den Truppen Simons umzingelt, die die Lebensmittelzufuhr abschnitten. Der Hunger zwang die Syrer zur Kapitulation. So ward die stolze Burg, die dreißig Jahre lang die jüdische Freiheit bedroht hatte, von den fremden Eindringlingen gesäubert. Am 23. Ijar (Mai) 141 zog die jubelnde Bevölkerung Jerusalems, mit Palmenzweigen in den Händen, bei Musik und Psalmengesang in Akra ein. Dieser bedeutungsvolle Tag wurde zum alljährlichen nationalen Festtage proklamiert.

Der fünfundzwanzigjährige heroische Befreiungskampf Judäas wurde von einem Erfolge gekrönt, den seine ersten Anreger nicht erwartet hatten. Die Nation hatte nicht nur die religiöse, sondern auch

die politische Freiheit errungen. Nun galt es, die eroberte Freiheit zu befestigen und eine neue Staatsordnung im Lande einzuführen. Eigentlich stand die heldenhafte Hasmonäerfamilie schon während der ganzen Periode der Freiheitskriege an der Spitze des Volkes, da die alte Priesterdynastie der Zadokiten nach dem Verrate Jasons, ihres Repräsentanten und zugleich des Urhebers der ersten religiösen Verfolgungen, und nach der Flucht des Sohnes Onias III. nach Ägypten bereits zu Falle gekommen war. Die Wiederherstellung der religiösen Freiheit führte, nach einem kurzen Regiment des Alcimus, zum Übergang des Hohepriestertums an Jonathan, den Vertreter der neuen Priesterdynastie. Als die Hasmonäer hernach auch die staatliche Unabhängigkeit für Judäa erkämpft hatten, mußte ihr Geschlecht auch zur politischen Dynastie werden. So vereinigte sich in den Händen einer Familie sowohl die geistliche als auch die weltliche Obergewalt. Die befreite Nation hatte der vollendeten Tatsache nur noch die gesetzliche Form zu verleihen. In einer großen Versammlung der Vertreter der Geistlichkeit und der Volksältesten am 18. Elul (August) des Jahres 140 wurde Simon der Hasmonäer zum Hohepriester, zum Oberbefehlshaber des Heeres und zum Fürsten (archiereus, strategos, ethnarchos) des jüdischen Volkes ausgerufen, wobei all diese Würden in seinem Geschlechte erblich bleiben sollten. Der vom Volke gewählte fürstliche Hohepriester besaß alle Rechte eines souveränen Monarchen: er entschied über Krieg und Frieden, ernannte Beamte und enthob sie ihres Amtes, unterzeichnete die wichtigsten Staatsakten, hatte die Oberaufsicht über den Tempel und strafte die Ungehorsamen. Die vom Volke anerkannte, die Rechte und Pflichten der Obergewalt genau bestimmende neue Staatsverfassung Judäas wurde auf ehernen Tafeln eingegraben und zur Aufbewahrung im Jerusalemer Tempel niedergelegt.

Viertes Kapitel

Die geistige Kultur in Judäa und in der hellenistischen Diaspora

§ 16. Poesie und Philosophie (Das „Hohelied" und „Kohelet")

Die Berührung der jüdischen Kultur mit der hellenischen auf dem Boden Judäas zeitigte in den verschiedenen Zeitabschnitten der zwei Jahrhunderte umfassenden Epoche der griechischen Herrschaft (332 bis 140) auch ganz verschiedenartige Ergebnisse. In der verhältnismäßig ruhigen Zeit der Ptolemäerherrschaft machten sich auf kulturellem Gebiete die Einwirkungen der bei dem Zusammentreffen zweier fremdartiger Kulturen natürlichen Kräfte der gegenseitigen Anziehung und Abstoßung bemerkbar, so daß die neuen geistigen Strömungen im Judentum ein zwangloses Resultat dieses sich frei entfaltenden Prozesses waren. In der jüdischen Literatur mochte der Einfluß des Hellenismus im Streben nach *Verweltlichung* des bisher in den Rahmen des religiösen Denkens eingezwängten Schaffens sich geltend gemacht haben; über den „heiligen Schriften" erhob sich so nach und nach eine Schicht weltlichen, freien Schrifttums. Eine ganz andere Erscheinung tritt gegen Schluß der Epoche der griechischen Herrschaft hervor, als die Seleucidenherrscher eine gewaltsame Hellenisierung beabsichtigten: die kulturellen Repulsionskräfte gewinnen die Oberhand über die Kräfte der Attraktion, und der Prozeß der Erweiterung des literarischen Schaffens in Judäa gerät ins Stocken.

Das III. Jahrhundert v. d. chr. Ära, das Jahrhundert der ersten Bekanntschaft des Judaismus mit dem Hellenismus, war ein Zeitalter der Blüte der geistigen Kultur im hellenistischen Orient. Zur Zeit der Eroberung des Ostens durch Alexander den Großen erreichte das griechische Denken seinen Höhepunkt in Aristoteles, einem der Erzieher des großen Eroberers. Drei Jahrzehnte später (um 300) gesellten sich zu den zwei wissenschaftlichen Zentren in Athen, der Akademie Platos

und dem Lyzeum des Aristoteles, noch zwei andere: der „Garten" des Epikur und die „Stoa" des Zenon, Pflanzstätten zweier ethisch-philosophischer Systeme, des Epikureismus und des Stoizismus, von denen dieser der Ethik des Judaismus ziemlich nahe verwandt war. Aus dem europäischen Hellas drangen Wissenschaft und Philosophie bald auch in die hellenistischen Staaten Asiens und Afrikas ein. Seit dem III. Jahrhundert entwickelte sich Alexandrien zu einem Athen des Morgenlandes. In dieses neue Athen siedelt aus dem alten der berühmte Freund der Wissenschaften Demetrius aus Phaleron über, auf dessen Veranlassung Ptolemäus I. das Alexandrinische Museum gründete, eine Akademie mit einer Handschriftenbibliothek, die bald die größte Bücherei der alten Welt werden sollte (kleinere Bibliotheken wurden zu jener Zeit von den Seleuciden in Antiochia und den Attaliden in Pergamon gegründet). An diesem Museum wirkte der große Mathematiker Euklides, ein Zeitgenosse der beiden ersten Ptolemäer. In Alexandrien lebte auch der schaffensfreudige Kritiker und Dichter Kallimachos (unter Ptolemäus II.), dessen Schüler der Schöpfer des Romantismus und der idyllischen Poesie, Theokrit, war. Aus Alexandrien, Antiochia und Pergamon ergoß sich das Licht des Wissens über den ganzen hellenistischen Orient; von dort her kam das griechische „Buch", entweder auf ägyptischem Papyrus oder auf Pergament (ein in Pergamon verfertigtes dünnes Papier aus Schweinshaut) aufgezeichnet, und diesem Einfluß vermochte sich das alte „Volk des Buches", nicht nur in Alexandrien und den übrigen Mittelpunkten der jüdisch-hellenischen Diaspora, sondern auch in Judäa selbst nicht zu entziehen. Wie groß auch die nationale Absonderung in Judäa seit den Zeiten Esras gewesen sein mag, die Ideen der benachbarten Kulturwelt drangen ungeachtet dieser geistigen Schranken doch in die Welt der jüdischen Geistesaristokratie ein. Der Hellenismus erweiterte den im Herrschaftsbereich der jüdischen Theokratie künstlich verengerten Gesichtskreis, erschloß neue Wissensgebiete, sowie mannigfaltigere Formen des Denkens und des literarischen Schaffens.

Die Ergebnisse der Einwirkungen des Hellenismus in ihrer Entwicklung hätten am besten an den jüdischen literarischen Werken verfolgt werden können, wenn man nur imstande wäre, in aller Genauigkeit festzustellen, welche Werke gerade dieser Epoche entstammen. Leider bietet uns aber die Geschichtswissenschaft in diesem Falle,

mit seltenen Ausnahmen, statt sicherer Tatsachen lediglich Hypothesen und Vermutungen. Der Geschichtsschreiber muß daher zur entgegengesetzten Methode greifen und die Entstehungszeit dieses oder jenes Werkes nach den Merkmalen zu erraten versuchen, die unzweideutig den Einfluß des Hellenismus verraten. Auf dieser Grundlage baut sich eben die Vermutung auf, derzufolge in der Epoche der Ptolemäerherrschaft zwei Werke nicht religiösen, sondern rein weltlichen Inhalts in Judäa verfaßt worden sind, die im letzten Teil des biblischen Schrifttums Aufnahme gefunden haben: das „Hohelied" (Schir ha'schirim) und „Kohelet" („Prediger"). Die naive Tradition schreibt beide Bücher dem Könige Salomo zu, ohne zu merken, daß in dem einen der alte König nur als Held einer lyrischen Dichtung neben der Heldin, einer Schäferin, auftritt, während in dem anderen der rätselhafte „Kohelet ben David, König in Jerusalem" eine erdichtete Persönlichkeit ist, der philosophische Betrachtungen über Leben und Tod nur in den Mund gelegt werden.

Im „Hohelied"[1]) wird die Liebe eines schönen, in den Palast des Königs Salomo aufgenommenen Schäfermädchens zu ihrem Geliebten, einem Hirtenknaben, besungen. In diese Dichtung sind anscheinend alte Hochzeitslieder eingeflochten, in Form von Liebesdialogen zwischen Braut und Bräutigam, zwischen Schäfer und Schäferin. Die Gegenüberstellung von ländlichem Zelt und Palast, die Sehnsucht der in die Mauern der Stadt Eingefangenen nach Liebesfreuden in der Natur, „auf blumigen Weiden" — dies alles weist die Spuren jenes idyllischen Romantismus auf, der in der Epoche des Theokrit in der Poesie vorherrschend war. Aber was für äußere Einflüsse auch auf

[1]) Über die Frage der Entstehungszeit des „Hoheliedes" sind sich die Forscher bis jetzt noch nicht einig. Die einen neigen zu der Annahme, daß das „Hohelied" ein Werk der ältesten jüdischen Poesie und noch im israelitischen Reiche, um das IX. Jahrhundert v. d. chr. Ära, verfaßt worden sei. Jedoch die formalen Beweisgründe dieser Hypothese (die Darstellung der Pracht am Hofe Salomos, der Vergleich Jerusalems mit Tirsa, der zeitweiligen Hauptstadt des israelitischen Reiches im X. Jahrhundert usw.) genügen nicht zur Ansetzung eines so weit zurückliegenden Datums. Schon die Tatsache, daß das „Hohelied" in den Bestand des letzten Teiles der Bibel aufgenommen wurde, neben anderen späteren, pseudographisch dem König Salomo zugeschriebenen Werken, zeugt von seiner späten Entstehungszeit. Daß das „Hohelied" der hellenistischen Epoche am nächsten verwandt ist, kann auch aus einigen hier vorkommenden späten Sprachformen erschlossen werden (das Präfix ש statt des Bindewortes אשר in Formen wie שעלו, שעברתי u. a.; überdies von außen her entlehnte Worte: אפריון, gleich dem griechischen φορετον = Tragbahre, das persische פרדס = Garten).

die Entstehung einer erotischen Poesie als literarischen Genres in Judäa eingewirkt haben mögen, der eigentliche Inhalt des „Hoheliedes" bleibt dennoch durchaus originell und trägt den Stempel echt jüdischen Lebensgefühls. In diesem Poem, in dem die rührende Naivität der Verliebten auf einem ländlich-schlichten Hintergrunde dargestellt wird, wird sogar die Sinnenlust durch die Unschuld verklärt. Die Liebe der Schäferin flieht den Lärm des Stadtlebens, den Flitterglanz der Paläste; sie sucht Zuflucht in den abgeschiedenen „Weinbergen Engedis", sie ruft „aufs Feld, in die Dörfer", auf mit duftenden Blumen bedeckte Hügel. Sie vergeistigt die Natur und wird auch selbst von ihr vergeistigt. In dieser kleinen Dichtung, dem einzigen erhalten gebliebenen Überrest der alt-hebräischen Liebeslyrik, sind die Poesie der Natur und die Poesie der Liebe so eng miteinander verschlungen, daß die Liebe selbst einen erhabenen, kosmischen Anhauch erhält, daß sie göttlich, heilig wird. Hier ein Beispiel der Wechselrede dieses Liebespaares:

(Sie:) Ich bin die Lilie von Saron,
Die Rose der Fluren.

(Er:) Wie die Rose unter den Dornen,
So meine Freundin unter den Mädchen (2, 1—2).

(Er:) Steh doch auf, meine Freundin,
Du meine Schöne, und komm doch!
Denn sieh', der Winter ist vorbei,
Der Regen vorüber, vergangen,
Im Land sind die Blümlein zu sehen,
Die Zeit der Nachtigall kommt heran,
Und der Turtel Ruf läßt sich hören.
Der Feigenbaum treibt seine Knöspchen,
Und die Reben blühn, spenden Duft.
Steh doch auf, meine Freundin,
Du meine Schöne, und komm doch! (2, 10).

(Sie:) Bis daß der Morgenwind weht und die Schatten fliehn,
Komm, tu du es gleich, mein Liebster, der Gazelle,
Oder dem Damhirschböckchen auf würzigen Bergen! (2, 17).

(Er:) Mit mir vom Libanon, o Braut,
Mit mir vom Libanon komm doch,
Komm fort vom Gipfel des Amana,
Vom Gipfel des Senir und des Hermon,
Von den Lagerplätzen der Löwen,
Von dem Bergland der Panther! (4, 8).

(Sie:) Ach komm, mein Liebster,
Laß uns ausgehn aufs Feld,
Übernachten in den Dörfern,

Früh hinaus in die Weinberge,
Ob der Weinstock getrieben,
Die Gescheine sich erschlossen,
Die Granaten blühn.
Dort will ich dir meine Minne geben (7, 12).

Die Gefühle der Heldin, der Tochter der Natur, werden oft denjenigen der „Töchter Jerusalems" gegenübergestellt. Ihre Liebe ist schamhaft und keusch, und sogar die intimsten Herzensergüsse der beiden Helden des Poems zeichnen sich durch naive Anmut aus. Das Poem schließt mit der folgenden Apotheose: „Denn stark wie der Tod ist die Liebe, ihre Funken sind Feuers Funken, ihre Flammen Flammen Jahves. Große Wasser können sie nicht löschen, und Ströme schwemmen sie nicht fort." In späterer Zeit, als das „Hohelied" kanonisiert, also in den Bestand der Bücher der Heiligen Schrift aufgenommen worden war, sah man in ihm eine Allegorie, eine Wechselrede zwischen der jüdischen Nation und ihrem Gotte. Infolge dieser allegorischen Deutung und der angeblichen Autorschaft des Königs Salomo gelangte dieses romantische Werk in nächste Nachbarschaft zu jener religiösen Lyrik, die ihren Ausdruck in den Psalmen gefunden hat.

Einen ausgesprochenen Gegensatz zu dem lebenbejahenden „Hohelied" bildet der düstere „Kohelet"[1]), dieses Urbild eines aus Enttäuschung und Verneinung des Lebenssinnes entsprossenen philosophischen Skeptizismus. Jedoch besteht zwischen beiden Werken jener psychologische Zusammenhang, der den Anfangs- und Endpunkt desselben Lebenspfades verbindet: die frohe, jedem Grübeln abholde Jugend und das kühle, nachdenkliche Alter. Im „Kohelet" kommt die Philosophie des *Skeptizismus* zum Ausdruck, ein Ergebnis der Übersättigung an irdischen Gütern, gleichwie das „Buch Hiob" die Philosophie eines aus schweren Entbehrungen und Leiden stammenden *Pessimismus* zum Ausdruck bringt. Der Skeptizismus Kohelets bezieht sich vornehmlich auf das Gebiet der geistigen Probleme, der

[1]) Abgesehen von dem Inhalt des Buches „Kohelet" zeugen auch Spracheigenheiten der Art, wie sie oben in bezug auf das „Hohelied" angeführt worden sind, von seiner späten Entstehungszeit. Jedoch kann es nicht in eine spätere Epoche als in das III. Jahrhundert v. d. chr. Ära verlegt werden (wie es Graetz, Renan u. a. wollen), da alle nach dieser Zeit entstandenen Bücher in den biblischen Kanon nicht mehr aufgenommen worden sind, mit der einzigen Ausnahme der Apokalypse des „Daniel", dessen Prophezeiungen durch den Namen des sagenhaften Verfassers mit der Epoche des babylonischen Exils in Zusammenhang gebracht worden sind.

Pessimismus Hiobs dagegen auf dasjenige der sittlichen Probleme. Der erste ignoriert die Religion als Sache des Gefühls, nicht aber der Vernunft; der andere erkennt sie an, leidet aber unter ihren ethischen Widersprüchen. Der Verfasser des „Kohelet" hat den die Disharmonien des Lebens begründenden und rechtfertigenden Glauben eingebüßt, aber auch bei der Vernunft keine Antwort auf seine Fragen gefunden; so erscheint ihm denn alles Forschen des Geistes völlig zwecklos. Die Meditationen werden „Kohelet ben David, dem ehemaligen König Jerusalems", mit offenbarer Anspielung auf König Salomo, in den Mund gelegt. Der Verfasser hat alle sinnlichen und geistigen Genüsse ausgekostet, er führte ein üppiges Leben, aß, trank und tat sich gütlich, ergab sich aber dann auch der „Weisheit", bereicherte seinen Geist durch Wissen, um letzten Endes zu der Überzeugung zu gelangen, daß „alles nichtig, nichtigste Nichtigkeit" sei. Man könne nie ermitteln, was Wahrheit und was Lüge, was das Gute und was das Böse sei, denn sie sind überall vermengt, überall stoßen wir auf Widersprüche, auf unlösbare Fragen, und am Ende des Weges lauert der unerbittliche Tod, der Gute und Böse, Weise und Toren, Glückliche und Unglückliche gleichmacht. Das Leben besitzt keinen realen Wert, denn der Mensch wird zum Spielball des Zufalls und schließlich eine Beute des Todes. Die Vernunft ist dem Menschen nur dazu gegeben, seine Zweifel zu vermehren. Die Natur ist blind und einförmigen Gesetzen unterworfen, an denen der menschliche Wille nichts zu ändern vermag. Wozu also alle Mühe des Lebens, all sein Sturm und Drang? Wodurch unterscheidet sich der Mensch von dem Vieh? „Denn ein Zufall sind die Menschenkinder und ein Zufall das Vieh, und ein Zufall trifft sie beide: wie dieses stirbt, so stirbt auch jener, und einen Odem haben alle, und einen Vorzug des Menschen vor dem Vieh gibt's nicht, denn alles ist nichtig. Alles geht dahin an einen Ort: alles ist aus dem Staub geworden und alles kehrt zum Staub zurück. Wer weiß vom Odem der Menschenkinder, ob er aufsteigt nach oben, und wer weiß vom Odem des Viehs, ob er nach unten fährt zur Erde?" (3, 18—20). „Ein Geschick hat der Gerechte und der Frevler, der Gute und der Böse, der Reine und der Unreine" (9, 2). „Denn der Mensch kennt seine Zeit auch nicht: wie die Fische, die im bösen Netz sich fangen, und die Vögel, von der Schlinge erfaßt, gleich ihnen verstrickt werden die Menschenkinder zur Zeit des Unglücks, wenn es sie plötzlich überfällt" (9, 12).

Der Verfasser ist zur Überzeugung gelangt, daß im Leben der blinde Zufall, *mikre* (die griechische τυχη) waltet, und er kommt oft auf den Gedanken zurück, daß es am ratsamsten sei, an die tiefsten Probleme des Seins überhaupt nicht zu denken, sondern das Leben zu genießen, solange man lebt, sich mit den kurzen Augenblicken zu begnügen, ohne sie durch Zweifel und verwirrende Fragen zu vergällen (2, 24 f.; 5, 17; 6, 9; 9, 7 f.; 11, 9). Vor dem Skeptizismus sucht der Verfasser bei dem *Epikureismus* Rettung. Zum Unterschiede von dem griechischen Urheber dieser Lehre, vermutlich seinem Zeitgenossen (im III. Jahrhundert v. d. chr. Ära), erblickt er in der epikureischen Weltanschauung nicht die wahre und normale Lebensphilosophie, sondern nur einen Ausweg der Not, ein Narkotikum, um den Schmerz des forschenden Geistes zu betäuben.

Ein solches den ganzen Bau der Religion unterwühlendes Buch hätte nicht in den Bestand der Heiligen Schrift aufgenommen werden können, wenn es nicht in Form eines Bekenntnisses des weisen jüdischen Königs dargelegt und von den späteren Emendatoren mit Verbesserungen im religiösen Geiste versehen worden wäre. Im Laufe der drei Jahrhunderte, die die Entstehung des Buches von seiner Aufnahme in den biblischen Kanon trennten, schalteten gottesfürchtige Redaktoren dem Unglauben des Verfassers widersprechende Gedanken in den Text ein, um den Anschein zu erwecken, als hätte der verirrte Autor späterhin den wahren Weg dennoch gefunden. Zu diesem Ende wurde am Schlusse des Buches ein ganzes Kapitel (Kap. 12) angehängt. Es beginnt mit einer Warnung: „Und gedenke deines Schöpfers in deinen Jünglingstagen, ehe denn die bösen Tage kommen, und die Jahre nahn, von denen du wirst sagen: ich habe keinen Gefallen an ihnen". Dann folgt ein düsteres allegorisches Bild von der Verwesung des menschlichen Körpers und vom Tode, das mit dem vielsagenden Satze schließt: „Der Staub aber kehrt zur Erde, wie's einst gewesen, der Geist aber kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben" — einer feierlichen Proklamierung der Unsterblichkeit der Seele, die von dem ursprünglichen skeptischen Verfasser verneint wird. Darauf folgt eine neue Warnung: „Der Weisen Worte sind gleich Ochsenstacheln, und gleich aufgepflanzten Nägeln sind die zu Sammlungen vereinten Worte, (wenn) sie gegeben sind von *einem* Hirten; was darüber hinausgeht, mein Sohn, laß dich warnen: Kein Ende ist des vielen Bücherschreibens, und vieles Studieren ermüdet den Leib" — ein schar-

fer Verweis für alle freidenkerischen Philosophen. Das ganze Buch schließt mit der folgenden Glaubensapotheose: „Die Summe des Ganzen höre: Gott fürchte und seine Gebote halte, denn das ist die Sache eines jeden Menschen; denn alles Tun wird Gott vor sein Gericht über alles Verborgene laden, ob gut oder böse". Alle diese Verbesserungen retteten das Buch. Im Talmud finden wir manchen Hinweis darauf, daß „Kohelet" von den Gelehrten nur mit großen Bedenken in den Text der Bibel aufgenommen wurde, da „das Buch von Widersprüchen strotzt". Allein gerade diese Widersprüche, die den alten Skeptiker als einen Suchenden und Reuigen erscheinen lassen, bewahrten das ketzerische Buch vor der Vernichtung[1]).

§ 17. Die „Weisheit" des Ben Sirah

Ungefähr zwischen 200—170 v. d. chr. Ära, um die Zeit, als die Herrschaft der Ptolemäer von der der Seleuciden abgelöst wurde, wurde in Judäa ein hervorragendes Werk geschaffen, das aber im Bibelkanon keine Aufnahme gefunden hat, wahrscheinlich aus dem Grunde, weil der Autor es nicht für nötig gefunden hat, seinen Namen unter dem Decknamen eines Weisen der Vorzeit zu verbergen. Es sind

[1]) Von den späteren Einfügungen in die voraufgehenden Kapitel des Kohelet-Textes überraschen durch ihre Übereinstimmung mit dem Schlußsatze des letzten Ergänzungskapitels die Worte (11, 9): „Aber wisse, daß um dies alles Gott dich vor sein Gericht laden wird", die mitten in die epikureische Ketzerei dieses und des folgenden Verses hineingezwängt sind. Daraus erhellt, daß der Verfasser des letzten Kapitels in dessen Geiste auch die übrigen Kapitel rezensierte. In Abweichung von den anderen Forschern betrachten wir das letzte Kapitel in seiner Gesamtheit, nicht bloß die abschließende Frömmigkeitsapotheose, als eine Interpolation, da nur auf Grund einer solchen Annahme der Inhalt dieses Kapitels, in dem die Hauptgründe der Skepsis des „Kohelet" widerlegt werden, verständlich wird. Damit wird u. a. auch die Warnung vor dem schädlichen Bücherschreiben erklärlich. Manche Forscher wollen diesen Satz (12, 11—12) den letzten Redaktoren des biblischen Kanons zuschreiben, die nach dieser Auffassung dadurch eine Warnung vor der Hinzufügung anderer Bücher, über die bereits aufgenommenen hinaus, zum Kanon ausgesprochen hätten. Diese Erklärung läßt sich indessen mit unserer Vermutung über den Sinn des Schlußkapitels als eines Gegengifts, als eines „Anti-Kohelet", sehr wohl in Einklang bringen. Bemerkenswert ist noch der fragmentarische Satz im 10. Vers desselben Kapitels: „Eifrig hat der Prediger gestrebt, anziehende Worte zu finden und Rechtes zu schreiben . . ."; hier bricht der Satz ab: es fehlt gleichsam ein „aber", das jedoch im darauffolgenden Verse, der von der Unvergänglichkeit nur jener weisen Sprüche, die von dem „einen" Hirten gegeben oder eingegeben sind, redet, zu finden ist. — Die auf „Kohelet" sich beziehenden Stellen im Talmud: *Sabbat*, 30; *Megilla*, 7; *Jadaim*, Kap. 3; *Edujoth*, V. 3.

dies die „Sprüche" oder die „Weisheit" des *Josua ben Sirah* („Jesus, der Sohn Sirahs" in griechischer Übertragung), der in Jerusalem unter dem Hohepriester Simon II. lebte. Der Verfasser gehörte anscheinend dem Stande der Soferim oder Schriftgelehrten an; aber außer einer tiefen Kenntnis des heiligen Schrifttums besaß er auch weltliche Bildung und reiche Lebenserfahrung. „Wer nichts versucht hat, weiß wenig, und der, der viel umherirrte, eignet sich viel Klugheit an. Viel sah ich, als ich von einem Orte zum anderen irrte . . . Oftmals war ich sogar in Todesgefahr geraten, und um all dieser Erfahrungen willen wurde ich gerettet" (Kap. 31, 10—12). Im Schlußkapitel ist auch von einer über dem Verfasser schwebenden Gefahr die Rede, im Zusammenhang mit einer „Verleumdung vor dem Könige" (51, 6). Vermutlich war Ben Sirah an dem Kampfe gegen die Hellenisten beteiligt, die gar oft durch Denunziationen bei der syrischen Regierung sich an ihren Feinden rächten. Aus seinen persönlichen Erlebnissen und aus weitausholenden Beobachtungen schöpfte er seine in zahlreichen Sprüchen und Aphorismen dargelegte Lebensweisheit.

Die Sprüche Ben Sirahs erinnern ihrer Form nach an das biblische Buch der „Sprüche Salomos", das dem Verfasser offenbar als Vorbild gedient hat. Zwischen der romantischen Lyrik des „Hohenliedes" einerseits und dem philosophischen Skeptizismus des „Kohelet" andererseits nimmt die Lebensweisheit Ben Sirahs dieselbe Stellung ein wie die „Sprüche Salomos" zwischen der religiösen Lyrik der Psalmen und dem Pessimismus des Hiob. Ben Sirah ist weder für das Leben begeistert noch dagegen ergrimmt: er ist ein nüchterner Beobachter und erteilt praktische Ratschläge, wie man seinen Lebensweg mit größtem Nutzen zurücklegen solle. Er ist ein kühl rechnender Utilitarist, der den gesunden Menschenverstand über jede Spekulation und alle Herzensergüsse stellt. Die „Weisheit" und die „Gottesfurcht" gehen bei ihm stets Hand in Hand, die Philosophie ist der Religion untertan und geht nicht über eine bestimmte Schranke, über die Schwelle des Unerkennbaren hinaus. „Was für dich zu schwer ist, darnach strebe nicht, und was über deine Kräfte geht, suche nicht zu erforschen. Was dir aufgetragen ist, daran denke: denn nicht hast du die verborgenen Dinge nötig. Zu viele Dinge sind der menschlichen Einsicht gezeigt worden. Ihre Einbildung hat viele in die Irre geführt, und schlimmer Wahn hat ihre Gedanken zu Falle gebracht" (3, 20). Ein Utilitarist in der Moral, ist Ben Sirah zugleich im Rah-

men seiner Zeit ein Positivist in der Philosophie. Das Gebiet des Erkennbaren ist, seiner Ansicht nach, so umfassend, daß der Drang nach dem des Unerkennbaren, des Metaphysischen, frucht- und zwecklos ist. Den Weg zur wahren Erkenntnis sieht er in dem Studium der Thora. Den Gelehrten und Gesetzeskundigen weist er den ersten Platz unter allen Ständen an (Kap. 38—39), was auf die nahen Beziehungen des Verfassers zu den Kreisen der Soferim hinweist.

Die sittlichen und praktischen Belehrungen Ben Sirahs beziehen sich auf alle möglichen Lebenslagen. In seiner Moral herrscht das Prinzip der strengen Pflicht, die Macht des Gewissens. Den Ausgangspunkt dieser Moral bildet das Grundprinzip der Willensfreiheit, aus dem die Verantwortung des Menschen für seine Handlungen folgt. Dieses Prinzip wird der hellenischen Idee des Schicksals, des Zufalls (Tyche) oder der Vorherbestimmung gegenübergestellt: „Sprich nicht: durch den Herrn bin ich abtrünnig geworden . . . Er schuf von Anfang an den Menschen und überließ ihn dem Einflusse seiner Selbstentscheidung. Vorgelegt hat er dir Feuer und Wasser, wonach du willst, kannst du deine Hand ausstrecken. Vor dem Menschen liegt das Leben und der Tod, und was ihm gefällt, das wird ihm gegeben werden" (15, 11—17). Seine Lobpreisung der Mäßigkeit und der Enthaltsamkeit ist eine ganz offenbare Nachahmung der „Sprüche Salomos"; nur zieht er darüber hinaus die Einzelheiten der Lebensführung in Betracht. Die in die oberen Klassen Judäas eingedrungenen, allzu losen Sitten der Griechen verurteilend, betont er besonders die Vorzüge der Keuschheit. Er warnt die Männer vor der Leidenschaft für leichtsinnige Frauen, besonders für Sängerinnen und Tänzerinnen; ganz besonders ist ihm der Typ der griechischen Hetäre verhaßt (9, 3—11). Er erteilt den Rat, die jungen Mädchen im Kreise der Familie streng zu überwachen, und beklagt den Vater, der stets um die Keuschheit seiner Tochter besorgt ist (42, 9f.). In der Kindererziehung empfiehlt er strenge Zucht, unbedingten Gehorsam den Älteren gegenüber und scharfe Ahndung für Vergehen (7, 24 u. a.). Obwohl Ben Sirah Leichtsinn und Ausschweifungen schärfstens tadelt, so liegt ihm andererseits jede asketische Verschmähung der irdischen Güter durchaus fern; er rät nur, aus ihrem Gebrauch den größten Vorteil für sich zu ziehen; Mäßigkeit im Genuß — dies ist die Kunst, aus den Lebensgütern unter Vermeidung der bösen Folgen allein das Gute zu schöpfen. „Gesundheit und Wohlbefinden ist

besser als alles Gold; es geht keine Freude über das innerliche Behagen" (30, 16). Der Verfasser geißelt in gleicher Weise sowohl Geiz wie auch Verschwendungssucht. Demut predigend, verlangt er jedoch von dem einzelnen auch Aufrechterhaltung des Selbstgefühls. „Mein Sohn, in Demut ehre dich selbst, und zolle dir Ehre, soviel du verdienst. Denn wer wird den ehren, der sein Leben verunehrt?" (10, 28—29). In Fragen des Alltagslebens predigt Ben Sirah vernünftige Überlegung und die „goldene Mittelstraße", die das Hauptprinzip der Philosophie all der praktischen Geister bildet, die nicht von dem ausgehen, was sein soll, sondern von dem, was ist.

Die Lehren des Ben Sirah unterrichten uns über viele Seiten der Lebensführung und über die gesellschaftlichen Formen jener Zeit. Aus ihnen ist zu ersehen, daß die mannigfachsten Handwerksarten im Lande weit verbreitet waren. Der Verfasser schildert die schwere, ununterbrochene Arbeit des Zimmerers, des Maurers, des Graveurs, des Schmiedes mitten im Rauche und Brandgeruche der Schmiede, des Töpfers (38, 27—30). Die erste Stelle bei der Aufzählung der Betätigungsarten nimmt der Ackerbau ein (38, 25—26). Als Schriftgelehrter schätzt freilich Ben Sirah die geistige Arbeit viel höher als die physische ein, wobei ihm die eine mit der anderen unvereinbar erscheint: „Wie kann weise werden, wer den Pflug regiert, der die Ochsen antreibt und sich mit jungen Stieren unterhält?" (ibid.). Die körperlich arbeitenden Menschen verstehen sich auf ihre zum Lebensunterhalt notwendige Arbeit und „ohne sie wird keine Stadt gebaut", sie vermögen aber weder in soziale Angelegenheiten noch in höhere geistige Probleme tiefer einzudringen: „Bei der Volksberatung verlangt man sie nicht, und in der Gemeindeversammlung tun sie sich nicht hervor, auf dem Stuhle des Richters sitzen sie nicht und bringen nicht Gerechtigkeit und Recht an den Tag" (38, 31—34). Anders derjenige, der „seinen Sinn gerichtet hat und nachdenkt über das Gesetz des Höchsten, der forscht nach der Weisheit aller Altvordern und ist beschäftigt mit den Weissagungen . . . Im Kreise der Großen tut er Dienst und vor dem Fürsten erscheint er. Im Lande fremder Völker reist er umher, denn Gutes und Böses sucht er unter den Menschen zu erfahren. Seinen Sinn richtet er darauf, zu suchen nach seinem Herrn, der ihn erschaffen hat . . . Er bringt den Unterricht seiner Belehrung zutage, und des Gesetzes des Bundes des Herrn wird er sich rühmen . . . Von seiner Weisheit werden sich

Völker erzählen, und sein Lob wird die Gemeinde verkündigen" (39, 1—10). Hier macht sich schon jene Schranke bemerkbar, die den Gelehrten von dem gemeinen Manne und späterhin die Geistesaristokratie von den „Landleuten" (Am ha'arez) trennte.

Den Hauptgegenstand aller Aphorismen Ben Sirahs bildet der einzelne in allen seinen Lebenslagen. Das nationale Element spielt in ihnen eine nebensächliche Rolle. Im Text des Buches wird beiläufig die Idee der Theokratie und der „Auserwähltheit" Israels erwähnt: „Jedem Volke bestellte er einen Fürsten, aber der Anteil, den der Herr sich zueignete, ist Israel" (17, 17). „Das Leben des Menschen besteht nur in einer Zahl von Tagen, doch die Tage Israels sind ungezählt" (37, 25). Auch findet sich bei Ben Sirah ein Gebet um Erlösung des jüdischen Volkes von seinen Unterdrückern, den Heiden, um baldigen Triumph der heiligen Stadt Jerusalem und um Erfüllung der alten Prophezeiungen (Kap. 36). Die letzten sieben Kapitel des Buches sind ganz dem nationalen Epos gewidmet (44—50). Der Verfasser preist die Taten der Väter, indem er eine Reihe großer Männer, von den Gerechten der Vorzeit Henoch und Noah bis zum Hohepriester Simon II., in kurzen Worten schildert. Er läßt die geschichtlichen Ereignisse im Lichte der zeitgenössischen Theokratie erscheinen, preist den Propheten Samuel, übergeht aber mit Schweigen den in Ungnade gefallenen, von der Davidischen Dynastie verdrängten ersten König Saul, und auch in dieser Dynastie findet er nur drei gerechte Könige: David, Hiskia und Josia. Nach Erwähnung der Wiederhersteller des „zweiten Judäa", Serubbabel, Josua und Nehemia (Esras wird unerklärlicherweise keine Erwähnung getan) kommt der Verfasser unmittelbar auf seinen Zeitgenossen, den Hohepriester Simon, zu sprechen, und gibt die glänzende Schilderung seiner Persönlichkeit und des Tempelgottesdienstes, die oben (§ 5) bereits angeführt wurde. Der Grundton dieser Charakteristik läßt vermuten, daß sie nach dem Tode Simons verfaßt worden ist, als der Glanz des Hohepriestertums bereits verblaßt war und die Gedanken am Vorabend der bösen Zeiten unter Antiochus Epiphanes sich unwillkürlich der nahen Vergangenheit zuwandten. Am Schlusse seiner geschichtlichen Übersicht (50, 25—26) bringt der Verfasser seine politische Gegnerschaft gegenüber den Widersachern Judäas zum Ausdruck: „Gegen zwei Völker empfindet meine Seele Abscheu, und das dritte ist kein Volk: die da seßhaft sind im Gebirge Seir (Edom) und

die Philister, und das törichte Volk, das zu Sichem wohnt (die Samaritaner)". Wenn diese Worte nicht eine spätere Einfügung sind, so kann man in ihnen einen Beweis für die schon damals eingetretene Trübung der Beziehungen zwischen den Juden und ihren nächsten, zum Teil hellenisierten Nachbarn sehen, die später, zur Zeit der Hasmonäerkriege, besonders kraß in Erscheinung trat.

Das ursprünglich in hebräischer Sprache, im Stile der „Sprüche Salomos" verfaßte Buch Josua Ben Sirahs wurde fünfzig Jahre später ins Griechische übersetzt. Der Übersetzer war ein Enkel des Verfassers, der um das Jahr 132 v. d. chr. Ära nach Ägypten übersiedelte. In seinem Vorwort spricht der Verfasser selbst von der Unvollkommenheit und Ungenauigkeit seiner Wiedergabe des Sinnes des hebräischen Textes. In der Folgezeit ging dieser aber verloren. Erhalten geblieben sind nur die eben erwähnte griechische Übersetzung und noch eine Übersetzung ins Syrische, die entweder nach dem alt-hebräischen Originaltext oder aber nach der griechischen Übertragung gemacht worden ist. Zum Verschwinden des hebräischen Originals trug der Umstand bei, daß das Buch Ben Sirahs nicht in den biblischen Kanon aufgenommen wurde, obwohl dessen letzter Teil (Ketubim) zu jener Zeit noch nicht ganz abgeschlossen war. Da der Verfasser seinen Namen und die Entstehungszeit des Buches nicht verhehlte, so entbehrte sein Werk jenes Nimbus des Altertümlichen, der zur Aufnahme in die Kategorie der heiligen Bücher als unumgänglich erachtet wurde. Die „Sprüche" (oder die „Weisheit", wie der griechische Titel lautet) Ben Sirahs blieben in der Gruppe der „verborgenen Bücher" (Seforim genusim) erhalten, die neben der Bibel bekannt waren und denen späterhin der Name *Apokryphen* (die „Verborgenen") beigelegt wurde. In neuester Zeit (1896—1900) gelang es der Forscherarbeit, alten Manuskripten auf die Spur zu kommen, die viele Fragmente aus dem Buche Ben Sirahs in hebräischer Sprache enthalten. Die Mehrzahl dieser losen, im XI.—XII. Jahrhundert der christlichen Ära verfertigten Manuskriptblätter ist in der „Genisa", d. i. einem Behälter schadhaft gewordener Manuskripte, in einer Synagoge des alten Kairo gefunden worden. Bisher ist es der Forschung gelungen, ungefähr dreiviertel des Buches Ben Sirahs in hebräischer Sprache ausfindig zu machen und wiederherzustellen, allerdings mit vielen Lücken dazwischen, die nach dem griechischen oder syrischen Text ausgefüllt werden müssen. Wir ha-

ben Grund anzunehmen, daß die aufgefundenen Fragmente einen Teil des ursprünglichen, für verschollen gehaltenen hebräischen Originaltextes des Ben Sirah bilden.

§ 18. Die Literatur in der Zeit der Verfolgungen; das Buch „Daniel"

Die Zeit des religiösen Märtyrertums unter Antiochus Epiphanes brachte eine eigene Literatur hervor, von der aber nur wenige, in anonymer oder pseudonymer Form im biblischen Schrifttum erhalten gebliebene Werke bis zu uns gelangt sind. Das große nationale Elend fand vor allem seinen Ausdruck in der religiösen Lyrik der Psalmen. Der Schmerz des Volkes tönt uns aus dem folgenden Psalm entgegen, der die Gewalttaten der syrischen Despoten in Judäa zur plastischen Darstellung bringt (Psalm 74):

Warum hast du, Gott, auf ewig verstoßen,
raucht dein Zorn wider die Schafe deiner Weide?
Sie (die Feinde) legten Feuer an dein Heiligtum,
entweihten deines Namens Stätte bis auf den Grund . . .
Sie verbrannten alle *Versammlungsstätten Gottes im Lande*[1]),
unsere Zeichen sehen wir nicht mehr, kein Prophet ist mehr da,
Und keiner bei uns, der wüßte, bis wann.
Bis wann, Gott, soll schmähen der Widersacher?
Soll der Feind deinen Namen ewig höhnen? . . .

Dieselbe gramvolle, von einem patriotischen Aufruf zum Kampf mit den Verderbern des Vaterlandes begleitete Klage ertönt auch in einem anderen Psalm (79):

Gott, Heiden sind in dein Erbe eingedrungen,
haben deinen heiligen Tempel entweiht,
Haben Jerusalem zu Steinhaufen gemacht,
haben die Leichen deiner Knechte
Den Vögeln des Himmels zum Fraß gegeben,
das Fleisch deiner *Chassidäer* dem Wild des Landes.
Vergossen haben sie ihr Blut wie Wasser
rings um Jerusalem, und keiner, der sie begräbt . . .
Eine Schmach sind wir unseren Nachbarn geworden . . .
Gieß deinen Grimm über die Heiden, die dich nicht kennen,
und über Reiche, die deinen Namen nicht anrufen,
Denn sie verzehren Jakob
und verwüsten sein Gefilde!

---

[1]) *Moade-El* — anscheinend das übliche Epitheton für ländliche *Synagogen* (be'arez = „auf dem Lande"), in denen unabhängig vom Jerusalemer Tempel der Gottesdienst abgehalten wurde.

Dieser trauervollen Zeitperiode gehört auch ein zum Teil in hebräischer, zum Teil in aramäischer Sprache verfaßtes Buch an, das eine Reihe von „Visionen" und Prophezeiungen in mystischer Form enthält. Der Verfasser des Buches war anscheinend ein Parteigänger der Chassidäer und der leidenschaftlichen Patrioten. Von der Schreckensherrschaft Antiochus IV. tief erschüttert, gab er sich der Meditation über die geschichtlichen Schicksale der jüdischen Nation hin, und das Ergebnis seiner Betrachtungen war eine Reihe von Schlußfolgerungen, die er veröffentlichte, um den sinkenden Mut seiner Zeitgenossen anzufachen und ihnen die Hoffnung auf eine bessere Zukunft einzuflößen. Der anonyme Verfasser legt seine Gedanken und Träume in den Mund eines sagenhaften Gerechten aus der Epoche des babylonischen Exils, des *Daniel*[1]). Die erste Hälfte seines Buches (Kap. 1—6) ist der Darstellung einiger Geschehnisse aus der Vergangenheit gewidmet, die mit den Ereignissen der Zeit des Antiochus Epiphanes große Ähnlichkeit aufweisen. Zunächst wird berichtet, wie die von dem Zerstörer Jerusalems, Nebukadrezzar, gefangen genommenen und nach Babylon gebrachten jüdischen Jünglinge, Daniel und seine drei Gefährten (Chananja, Misael, Asarja), am königlichen Hofe gehalten und dort erzogen wurden. Ihre jüdischen Namen ersetzte man hier durch babylonische (eine Anspielung auf den Hang der Juden, sich griechische Namen beizulegen), und ihre Kost bekamen sie von der königlichen Tafel. Allein die gottesfürchtigen Jünglinge berührten nicht das Fleisch und den Wein der Heiden (im Gegensatz zu den Hellenisten), sondern nährten sich nur von Früchten und Wasser. Weiter wird von der wunderbaren Errettung der drei Gefährten Daniels erzählt, die auch unter noch viel bedrohlicheren Umständen ihre Glaubenstreue standhaft bezeugten. Nebukadrezzar soll nämlich, gleich Antiochus Epiphanes, ein Edikt erlassen haben, demzufolge alle Bewohner seines Reiches dem in der Ebene von Durra errichteten goldenen Riesengötzen huldigen sollten. Die drei Gefährten Daniels weigerten sich, dem königlichen Befehle Folge zu leisten, und wurden zur Strafe in einen „Feuerofen" geworfen. Jedoch versengten die Flammen zur äußersten Verwunderung

[1]) Der Name Daniel begegnet uns unter den Namen der drei mustergültigen Gerechten und Weisen („Noah, Daniel und Hiob") schon in dem Buch des Propheten Jeheskel (14, 14, 20; 28, 3). Es ist nicht ausgeschlossen, daß irgendein heiliger Mann namens Daniel schon seit der Epoche des babylonischen Exils den Gegenstand von Volkslegenden bildete.

der Zuschauer nicht einmal das Haar der Jünglinge, und sie traten heil und unversehrt aus dem Ofen heraus. Ein anderes Mal wurde Daniel in eine Löwengrube geworfen, weil er, das Antlitz gen Jerusalem gewandt, zu seinem Gotte betete, statt vor dem Götzenbild des heidnischen Königs zu knieen; die Löwen rührten jedoch den heiligen Mann nicht an. Schließlich wird erzählt, wie Gott zunächst den Zerstörer Jerusalems, Nebukadrezzar, strafte, indem er ihn für einige Jahre in einen Werwolf verwandelte, und hernach ebenso seinen Nachfolger Belsazar, der bei einem Gelage die heiligen Gefäße des Jerusalemer Tempels entweiht hatte[1]). Aus allen diesen Erzählungen sollte sich ergeben, daß die Gerechten der Vorzeit auch unter dem heidnischen Joche ihren Glauben nicht verleugneten, die Götzen nicht anbeteten, verbotene Speisen nicht genossen, und daß auch die mächtigsten Feinde des jüdischen Volkes am Ende ihrer Tage der Strafe Gottes nicht zu entgehen vermochten. Also werde auch der neue Bedrücker des erwählten Volkes, Antiochus Epiphanes, seiner Bestrafung nicht entgehen, wenn nur die Unterjochten nicht nachgeben und ihrer Religion und Nation die Treue halten werden.

Im zweiten Teile des „Buches Daniel" spricht der Verfasser von der Epoche der griechischen Herrschaft, deren Ereignisse er gleichsam aus der Vorzeit um viele Jahrhunderte voraussieht. Er prophezeit die Schicksale der Reiche und Nationen in Form von geheimnisvollen Visionen. Wir haben hier die älteste Form der *Apokalypse* vor uns. Hinter der nebligen Umhüllung der „Visionen" verbirgt sich hier eine eigenartige Philosophie der Geschichte. Der Verfasser vertieft sich in den Sinn der geschichtlichen Ereignisse und ordnet sie nach Epochen. Er stellt einen Zusammenhang zwischen der jüdischen Geschichte und der Weltgeschichte in Form einer periodischen Aufeinanderfolge der fremdländischen Gewalten in Judäa her. Schon in einer der ersten Visionen (dem Traum Nebukadrezzars im zweiten Kapitel) ist die im Altertum übliche Einteilung der Weltgeschichte in vier Perioden, den vier Metallen entsprechend, angedeutet: in das goldene, das silberne, das eherne und das eiserne Zeitalter, eine Einteilung, die die Entartung des Menschengeschlechtes und die Verschlimmerung seines Loses symbolisieren soll. Diese Vorstellung der alten Perser (Avesta) und Griechen nimmt in der Vision des Daniel eine politische Färbung an und wird auf die einander ablösenden

[1]) Vgl. Band I, § 70.

vier Vormächte des Morgenlandes, von der babylonischen bis zur griechisch-syrischen, angewandt. Die politische Tendenz tritt besonders in den letzten Kapiteln des „Buches Daniel" klar zutage, in denen die aufeinanderfolgenden Weltmonarchien in Form von verschiedenen Tieren dargestellt werden: der Löwe versinnbildlicht das babylonische Reich, der Bär und der Tiger Medien und Persien, das menschenähnliche Tier mit eisernen Zähnen und zehn Hörnern das griechisch-syrische Reich (Kap. 7). Die zehn Hörner bedeuten die zehn griechischen Könige von Alexander dem Großen bis zu Antiochus Epiphanes, dem allerfurchtbarsten von ihnen, der seine Hand „auf die Heiligen des Höchsten" (das jüdische Volk) legen und „Zeiten und Gesetze zu ändern trachten wird". Eine leicht zu deutende Vision wird im achten Kapitel des Buches wiedergegeben: ein mächtiger Widder, mit „Hörnern, die nach allen Weltgegenden stoßen" (persische Monarchie), wird von einem „Ziegenbock von Westen her" (Macedonien) in den Staub getreten, der Ziegenbock selbst zerbricht sich jedoch bei dieser Kraftanspannung das große Horn (Alexander der Große) und an dessen Stelle wachsen vier kleinere Hörner, d. s. vier einzelne Reiche (allem Anscheine nach das macedonische, das kleinasiatische, das ägyptische und das syrische). Das morgenländische griechische Reich zieht ganz besonders die Aufmerksamkeit des Hellsehers aus dem „Buche Daniel" auf sich. Er verfolgt alle politischen Schicksalswendungen in dem geschichtlichen Dasein dieses Reiches oder, wie es dort heißt, alle „Verzweigungen seiner Hörner". Was die zwei Dynastien der Seleuciden und der Ptolemäer anlangt, so hat er mehr Interesse für die erste, die zu seiner Zeit einen verhängnisvollen Einfluß auf den Gang der Ereignisse in Judäa ausübte. Aus der oben (§§ 4 und 7) angeführten treffenden Kennzeichnung Antiochus III. und Seleucus IV. ist zu ersehen, daß der Verfasser des „Buches Daniel" ein bestinformierter Politiker war. Seine Polemik gegen die Hellenisten zeigt ihn als einen begeisterten Parteigänger der Chassidäer. „Und die am Bunde freveln (die Hellenisten), verleitet er (Antiochus Epiphanes) durch Schmeicheleien, aber die Leute, die ihren Gott kennen (die Chassidäer), bleiben fest und führen es aus. Die Weisen unter den Leuten (die Chassidäer) bringen viele zur Einsicht, eine Zeitlang sinken sie jedoch hin durch Schwert und Flamme, durch Gefängnis und Plünderung" (11, 32—34). In den Visionen „Daniels" werden die für den Verfasser zeitgenössischen

Ereignisse nach der üblichen Art der Apokalyptiker als etwas schon längst Vorausgesagtes dargestellt, aber an manchen Stellen verrät der Autor unwillkürlich das Geheimnis seiner „Voraussicht". So prophezeit er ganz am Schlusse des Buches im Namen des alten Hellsehers die baldige Erlösung Judäas, indem er folgende Berechnung anführt: seit der Abschaffung des „Tamid" im Jerusalemer Tempel und der Errichtung des „Greuels des Entsetzens" (Zeusaltar) sind bereits 1290 Tage vergangen und „wohl dem, der ausharrt und 1335 Tage erreicht", denn dann kommt die Erlösung. Der Verfasser hat den Zeitraum (ungefähr dreiundeinhalb Jahre) von der Verlautbarung des Edikts des Antiochus Epiphanes bis zur Wiederherstellung des Gottesdienstes im Jerusalemer Tempel richtig berechnet. Daraus ist zu ersehen, daß das Buch bald nach dem Jahre 165, gegen dessen Ende Juda Makkabäus die Säuberung des Tempels vollendete, verfaßt worden ist. Der Verfasser, der die Erschütterungen der Epoche des Märtyrertums hinter sich hatte und darauf die ersten Siege der heroischen Freiheitskämpfer miterlebte, erblickte in dieser Schicksalswendung ein unmittelbares Eingreifen Gottes in den Gang der Weltereignisse. In der Zukunft, nach dem Scheitern der vier „Reiche", sah er in seinen Träumen ein fünftes, ewiges Reich, in dem die Gewalt dem „heiligen Volke", dem jüdischen, zufallen werde. Die nun Leidenden werden später das „Reich erben"; sogar die gefallenen Märtyrer werden auferstehen, um an dem Triumph der Wahrheit teilzunehmen. In der Person des Antiochus erreichten die Greuel des Heidentums ihren Höhepunkt; nach ihm muß das Messiasreich herannahen, das Reich des Gott tragenden Volkes, des Volkes Israel.

Die Siege der Hasmonäer gaben ohne Zweifel zu einer ganzen Reihe freudeerfüllter Dankpsalmen Anlaß, die im Jerusalemer Tempel und in den Synagogen vorgetragen wurden. Die Stelle, an der sie in die biblische Psalmensammlung eingefügt sind, ist schwer genau zu bestimmen. Man kann vermuten, daß einige der in einer besonderen Sammlung am Schlusse des Psalmenbuches angefügten Dankhymnen („Halleluja", Ps. 146—150) sich gerade auf diesen Zeitpunkt beziehen. Es wird darin der Triumph der „Chassidim", d. h. der Chassidäer verherrlicht: „Singet Jahve ein neues Lied, seinen Lobpreis in der Gemeinde der *Chassidim*". „Gottes Preis in ihrem Mund und zweischneidig Schwert in ihrer Hand (gingen sie), Rache

auszuüben an den Heiden, Züchtigungen an den Nationen" (Kap. 149, 1, 6—7)[1]).

Unter dem unmittelbaren Eindruck der hasmonäischen Freiheitskriege mag vielleicht auch das biblische Buch „Esther" entstanden sein, in dem ein Ereignis aus den verklungenen Tagen der persischen Herrschaft (Band I, § 79) von einem Geschichtsschreiber, der soeben die neue nationale Gefahr miterlebt hat, zur Darstellung gebracht wird. In der Gestalt des Judenfeindes Haman kommen Züge des Antiochus Epiphanes klar zum Vorschein: „Es gibt ein einzigartig Volk, das zwischen den Völkern deines Reiches zerstreut und doch abgesondert lebet; ihre Gesetze sind von denen jedes anderen Volkes verschieden, und die Gesetze des Königs befolgen sie nicht, so daß es für den König unangemessen ist, sie gewähren zu lassen" (Buch Esther, 3, 8). Diese klassische Formel des Judenhasses wurde zum ersten Male von dem kampflustigen Hellenophilen auf dem syrischen Throne proklamiert. Und unter ihm gerade wies das „zerstreute Volk" die „Gesetze des Königs" energisch zurück, die seine eigenen, es auszeichnenden Gesetze bedrohten. Nicht zufällig bringt wohl der Chronist der Hasmonäerkriege, der von dem Siege des Juda Makkabäus über den syrischen Feldherrn Nikanor und von dem aus diesem Anlaß eingeführten Festtage des 13. Adar berichtet, dieses Fest mit dem am 14. Adar gefeierten „Tage des Mardochai", d. i. mit Purim, in Zusammenhang (II. Makk. 15, 36).

§ 19. Die griechischen Schriftsteller über die Juden; die griechische Thoraübersetzung

Fremd und rätselhaft erschien das jüdische Volk den Griechen bei der ersten Begegnung der beiden Völker, zur Zeit Alexanders des Großen und seiner nächsten Nachfolger. Davon zeugen in unzweideutigster Weise die Meinungsäußerungen griechischer Schriftsteller des IV. und III. Jahrhunderts über Juden und Judentum. Für den Zeitgenossen Alexanders des Großen, den Philosophen Aristoteles, und für dessen Schüler, Theophrastos und Klearchos, sind die Juden ein

[1]) Die Wendung „Synagoge Assidaion" im griechischen Text, I. Makk. 2, 42, stimmt völlig mit dem Ausdruck „Kehal chassidim" der Psalmen (149, 1) überein und deutet auf eine Gemeindeverfassung der Chassidäer hin, die ihre eigenen religiösen Versammlungen oder Synagogen besaßen.

„Philosophenvolk", „Nachkommen indischer Philosophen"[1]). Eine etwas mehr der Wirklichkeit entsprechende Vorstellung von der geheimnisvollen Nation besaß der griechische Schriftsteller *Hekatäus von Abdera,* der in Ägypten unter den beiden ersten Ptolemäern lebte und dort die Möglichkeit hatte, jüdische Legenden kennenzulernen. Auf Grund dieser verworrenen Legenden und lokaler Sagen erzählt er in seiner „Geschichte Ägyptens" (von der nur einige Fragmente erhalten geblieben sind), daß die Juden einst während einer Epidemie (ein Nachklang der Legende von den „ägyptischen Plagen") aus Ägypten vertrieben worden waren und sich unter der Anführung ihres weisen Gesetzgebers Moses nach Kanaan begeben hatten. Dort gründeten sie die Stadt Jerusalem und „den von den Menschen am meisten geheiligten Tempel". Moses teilte sein Volk in zwölf Stämme ein, nach der Zahl der Jahresmonate; er verbot es, irgendeine Abbildung Gottes anzubeten, da er überzeugt war, daß „Gott keine Menschengestalt besitzt und daß der Himmel, der die Erde umgibt, der alleinige Gott und Herr des Weltalls ist". Die Regentschaft über das Volk ist einem weisen und tugendhaften „archiereus", dem Hohepriester, anvertraut. Die Juden halten ihre Gesetze strengstens ein und erziehen aufs sorgfältigste ihre Kinder, wodurch ihre große Ver-

[1]) Klearchos aus Soloi (auf Cypern) gibt die folgende Erzählung des Aristoteles über seine Begegnung mit einem „jüdischen Manne" wieder: „Jener Mann also war seiner Herkunft nach einer der Juden aus Coelesyrien, welche Nachkommen der indischen Philosophen sind. Bei den Indern heißen, wie man sagt, die Philosophen Kalaner (kalanoi), bei den Syrern *Juden.* Diesen Namen erhielten sie von einer Örtlichkeit, denn die von ihnen bewohnte Gegend wird *Judäa* genannt. Der Name ihrer Hauptstadt ist ein merkwürdiges Wortgebilde: er lautet *Jerusalem.* Jener Mensch nun war viel gereist, hatte sich aus dem Binnenlande in die Küstenorte begeben, und war nicht nur seiner Sprache, sondern auch seiner geistigen Bildung nach fast ein Grieche geworden. Gerade während unseres Aufenthaltes in Asien (Aristoteles war in Kleinasien zwischen 348 und 345) kam er zufällig in die Orte, wo wir uns befanden, und traf mit uns und einigen anderen Jüngern der Wissenschaft, deren Weisheit er erproben wollte, zusammen." „So — fügt der diese Erzählung anführende Josephus hinzu (Gegen Apion, I, 22) — spricht Aristoteles bei Klearchos und schildert dann auch noch die große und bewunderungswürdige Mäßigkeit dieses Mannes im Essen und Trinken, sowie seine sonstige Enthaltsamkeit." Wenn diese Erzählung auch nur zum geringsten Teil auf Wahrheit beruht, so könnte sie als Beweis für das Bestehen jüdisch-griechischer Beziehungen noch in der persischen Diaspora, also am Vorabend des Eroberungszuges Alexanders, dienen. Indessen ist eher anzunehmen, daß in der Erzählung des Klearchos sich die nachfolgende Epoche spiegelt, als ein Jude, der „seiner Sprache nach ein Grieche geworden war", bereits eine alltägliche Erscheinung bildete.

mehrung zu erklären sei; jedoch in der letzten Zeit, unter dem Einfluß der Griechen, hätten die Juden ihre Sitten in vielen Hinsichten geändert, so fügt Hekatäus zum Schluß hinzu[1]).

Erzählte Hekatäus das Wenige und Verworrene, das er über die Juden zu hören bekam, wenigstens gewissenhaft nach, so gab sein Zeitgenosse, der hellenisierte ägyptische Priester *Manetho*, der Verfasser einer „Geschichte Ägyptens" in griechischer Sprache, auch die dunklen, unter den Eingeborenen verbreiteten Legenden von der Herkunft des jüdischen Volkes in tendenziös verzerrter Weise wieder. Hier sind die ägyptischen Sagen von der Hyksosherrschaft, von dem späteren Aufenthalt der Israeliten in Ägypten, von ihrem durch irgendeine Seuche im Lande verursachten Auszug und von dem Führer dieser wandernden Volksmassen in einen einzigen unentwirrbaren Knäuel verflochten. Diese ganze „geschichtliche" Erzählung ist von Feindschaft gegen die Juden erfüllt. Die alten Israeliten identifiziert Manetho mit dem sagenhaften Stamme der Aussätzigen, die der Pharao Amenophis zu Zwangsarbeiten in den Steinbrüchen verurteilt hätte. Moses erscheint bei ihm in der Gestalt eines ägyptischen Priesters Osarsiph, der sich vom Heidentum und von seinen Stammesbrüdern, den Ägyptern, lossagt, an die Spitze der Aussätzigen tritt, mit Hilfe des Hirtenstammes der Hyksos den Pharao besiegt und eine Zeitlang in Ägypten herrscht, bis die Aussätzigen schließlich ganz von dort vertrieben werden. Von Moses sollen auch neue Gesetze herrühren, denen zufolge die Götter nicht geehrt und die heiligen Tiere der Ägypter geschlachtet werden sollten.

Ein syrischer Zeitgenosse des Manetho, *Berossos*, Priester am Beltempel in Babylon, der gleichfalls griechische Bildung genossen hatte (er lebte zur Zeit der ersten Seleuciden), hat in seiner „Geschichte Chaldäas" (griechisch „Babylonaika" oder „Chaldaika") ebenfalls der Juden Erwähnung getan, jedoch ohne die auffallende Voreingenommenheit seines ägyptischen Fachgenossen. Er gibt lokale Sagen über die Sintflut wieder, die der biblischen Erzählung von der Sintflut überaus ähnlich sind, ferner über die Einnahme Jerusalems durch den babylonischen König Nebukadrezzar und über die Abführung der Juden in die Gefangenschaft. Seine Kenntnisse hat er anscheinend

[1]) Über ein gleichfalls dem Hekatäus von Abdera zugeschriebenes Werk „Über die Juden", das aber in Wirklichkeit von einem späteren Schriftsteller, dem Pseudo-Hekatäus, herrührt, s. unten, § 39.

aus alten assyro-babylonischen Keilinschriften wie auch aus späteren Urkunden geschöpft.

Haben die Griechen und hellenisierten Eingeborenen des Orients die Juden sehr wenig gekannt und noch weniger ihre Weltanschauung begriffen, so besaßen dagegen die Juden der Diaspora schon im III. Jahrhundert eine ziemlich klare Vorstellung von den Griechen wie auch von der hellenischen Kultur. In großen und kleineren Gemeinden über die hellenisierten Länder Ägypten, Syrien und Kleinasien verstreut, wurden die Juden bald mit Sprache und Bildung der Griechen vertraut. In der hellenisierten „Welthauptstadt" Alexandrien eigneten sie sich die Sprache der vorherrschenden Nation so weit an, daß die Gelehrten unter ihnen ihrer Wißbegier durch Lesen griechischer Schriftsteller Genüge zu tun vermochten. Die Griechen dagegen beherrschten die sogar in Palästina selbst im alltäglichen Verkehr bereits von der aramäischen Mundart verdrängte hebräische Sprache nicht, und so war es ihnen auch nicht möglich, in das eigenartige jüdische Schrifttum einen Einblick zu gewinnen. Es war daher nur natürlich, daß sich unter den gebildeten Griechen der Wunsch geltend machte, die heiligen Bücher des nun zu ihrem Nachbar gewordenen alten Kulturvolkes in ihre eigene Sprache übertragen zu sehen. Dieser Wunsch entsprach auch durchaus den Zielen der gebildeten alexandrinischen Juden. Es lag ihnen daran, den auf ihre hellenische Kultur so stolzen Nachbarn die Größe des Judaismus und den Reichtum der jüdischen Literatur vor Augen zu führen. Sie hofften, auf diese Weise die Achtung der Hellenen für sich zu gewinnen und vielleicht auch die Weltanschauung der aufgeklärten Heiden zu beeinflussen. Es kam auch noch eine innere Notwendigkeit hinzu. Je mehr Verbreitung die griechische Sprache in Ägypten fand, desto seltener wurde die Kenntnis der hebräischen Sprache unter den Juden selbst. Die Thora im Originaltext war nur den Gelehrten verständlich, während sie dem Volke auf griechisch erläutert werden mußte. Es entstand daher die Befürchtung, daß die jüdische Volksmasse in der Diaspora das Lesen ihrer heiligen Bücher überhaupt verlernen werde, wenn sie nicht in die Umgangssprache übertragen würden. Das Ergebnis dieser ganzen Sachlage war die griechische Übersetzung der biblischen Bücher.

Zu allererst wurde die *Thora* oder der Pentateuch, als die Grundlage der Bibel, ins Griechische übersetzt. Im „Aristeasbriefe", der

in Alexandrien im II. Jahrhundert v. d. chr. Ära verfaßt worden war (unten, § 39), ist ein mit erdichteten poetischen Einzelheiten ausgeschmückter Bericht über die Entstehung der Übersetzung erhalten geblieben. Das Wesentliche dieser Erzählung sei hier wiedergegeben. Der König Ptolemäus II. Philadelphus, der durch den Vorsteher seiner Bibliothek, Demetrius von Phaleron, von den großen Vorzügen der jüdischen heiligen Bücher erfahren hatte, äußerte den Wunsch, eine genaue griechische Übersetzung dieser Bücher für seine reichhaltige, die Schriftwerke aller möglichen Völker umfassende Bibliothek zu erhalten. Er sandte eine Botschaft nach Jerusalem zu dem Hohepriester Eleasar mit der Bitte, kundige Schriftgelehrte, die die Thora ins Griechische zu übertragen imstande wären, nach Alexandrien zu entbieten. Der Hohepriester erfüllte diesen Wunsch und sandte Volksälteste an den Hof des Königs, des Hebräischen und Griechischen gleich kundig, 72 an der Zahl, die den Pentateuch mit sich führten. Den Übersetzern wurde im Palast des Ptolemäers ein glänzender Empfang bereitet. Der König unterhielt sich mit ihnen über Fragen der Philosophie, der Ethik und der Politik und bewunderte ihre Weisheit. Dann wies man den Übersetzern auf der Insel Pharos, bei Alexandrien, einen Wohnsitz an, und dort, in völliger Zurückgezogenheit, arbeiteten sie eifrig an der Übertragung der Bücher Moses' ins Griechische. Ein jeder übersetzte den hebräischen Text von Anfang bis zu Ende; die von den einzelnen übersetzten Kapitel wurden täglich gemeinsam geprüft und nach sorgfältigem Vergleichen wurde der endgültige Wortlaut der Übersetzung festgelegt. Die Arbeit war in 72 Tagen vollendet. Als die Übersetzung vor den Vertretern der alexandrinischen jüdischen Gemeinde verlesen wurde, priesen diese in begeisterten Lobreden ihre Präzision und ihren formvollendeten Stil. Dann wurde sie dem Könige vorgelegt, der den Tiefsinn der Gesetzgebung Moses' bewunderte und die Bücher in der königlichen Bibliothek aufs sorgfältigste aufzubewahren gebot. Sodann wurden die Übersetzer mit reichen Geschenken belohnt und gnädig nach Judäa entlassen. Mit dieser Erzählung des Aristeas stimmen in den Hauptzügen sowohl der Bericht des späteren Philosophen Philo von Alexandrien wie auch die talmudischen Überlieferungen überein[1]).

[1]) Philo spricht in seinem „Leben Moses'" (II, 6) von der Übersetzung der Thora unter Ptolemäus Philadelphus als von einer bekannten geschichtlichen Tatsache. Die Zahl der Übersetzer oder der „Ausleger" läßt er unbestimmt, behauptet

Auch die geschichtliche Forschung bestätigt, indem sie das sagenhafte Element dieser Erzählung selbstredend übergeht, daß eine griechische Übersetzung des Pentateuch (nicht der ganzen Bibel) um die Mitte des III. Jahrhunderts v. d. chr. Ära in Alexandrien tatsächlich aufgetaucht war. Wir haben keinen Grund, daran zu zweifeln, daß diese Arbeit nicht nur auf Veranlassung der alexandrinischen Juden, sondern auch auf diejenige des Ptolemäus Philadelphus unternommen wurde, jenes königlichen Bücherfreundes, der sein Alexandrinisches Museum in die größte Bücherei der Welt verwandelte und sehr wohl den Wunsch gehegt haben mochte, auch die heiligen Bücher des jüdischen Volkes in seiner Sammlung zu besitzen. Die Übersetzer wurden allerdings nicht in Jerusalem, sondern unmittelbar in Alexandrien, unter den gebildeten Mitgliedern der dortigen jüdischen Kolonie geworben, wo aus anderen Gründen gleichfalls das Bedürfnis nach einer Übertragung der Bibel in die Umgangssprache herangereift war. Die komplizierte Arbeit der Thoraübersetzung nahm mehrere Jahre in Anspruch, sodann wurden nach und nach, im Laufe eines ganzen Jahrhunderts, die Bücher der Propheten und die alten Teile der Hagiographen („Ketubim") übersetzt. Wir besitzen das Zeugnis eines Zeitgenossen (des Enkels Ben Sirahs, aus dem Jahre 132), daß im II. Jahrhundert v. d. chr. Ära der größte Teil der Bibelbücher schon in der griechischen Übersetzung vorgelegen hat.

Die griechische Übersetzung der Thora war ein bedeutsames Ereignis sowohl in der Geschichte der Juden als auch in der geistigen Geschichte der antiken griechisch-römischen Welt. In der Folgezeit wurde diese geschichtliche Tatsache in verschiedenen Kreisen des Judentums verschiedentlich bewertet. Während die alexandrinischen Juden in ihr den Anfang zum Triumph des Judaismus zu sehen glaubten und noch lange Zeit nachher den Tag, an dem der Überlieferung zufolge die Thoraübersetzung zu Ende geführt worden war, durch ein alljährliches Fest auf der nahegelegenen Insel Pharos begingen[1]),

aber, daß sie ihre Arbeit „auf höhere Eingebung" mit großem Enthusiasmus verrichtet hätten. Die talmudische Legende will überdies noch wissen, daß der König die 72 Übersetzer in 72 besonderen Räumen untergebracht habe, so daß jeder von ihnen den Thoratext unabhängig von allen andern übersetzte, und doch erwiesen sich alle Übertragungen bei der Nachprüfung als völlig gleichlautend (Megilla, 9; Soferim, I, 8). An einer anderen Stelle ist jedoch die Rede nur von „fünf Greisen, die für den König Ptolemäus die Thora griechisch aufzeichneten" (Soferim, I, 7).

[1]) Nach dem Zeugnis des Philo von Alexandrien (Leben Moses', II, 7).

verhielten sich die Juden in Palästina, wenigstens was die spätere Zeit betrifft, der Übersetzung gegenüber durchaus ablehnend, indem sie darin gleichsam eine Entweihung des Heiligtums erblickten. So heißt es auch im Talmud, daß der Tag, an dem die „Alten" für den König Ptolemäus die Thora ins Griechische übersetzten, ein verhängnisvoller Tag für Israel gewesen sei, dem Tage vergleichbar, an dem in der Wüste das goldene Kalb gegossen ward, denn die Thora könne sinngetreu überhaupt nicht ins Griechische übertragen werden. Dasselbe Ereignis löste Trauer in Judäa und Frohlocken in der Diaspora aus. In der Urheimat der Bibel machte sich das feindselige Verhalten der national denkenden Judäer ihren assimilierten Stammesgenossen gegenüber geltend, die ein Bedürfnis nach einer „griechischen Thora" empfanden und sich erkühnten, das heilige Buch, in dem jede Schattierung des Sinnes wie auch seiner äußeren Ausdrucksform von so großer Wichtigkeit war, dem gemeinen Verstande preiszugeben[1]). Hier erkannte man überhaupt die verhängnisvolle Bedeutung dieser Ersetzung der nationalen Sprache sogar in dem der Mehrzahl des Volkes heiligen Schrifttum durch eine fremde in ihrer ganzen Tragweite. Dagegen hatte die Diaspora allen Grund, sich über das Volkstümlichwerden des nationalen Schrifttums in den breiten Massen des zerstreuten Judentums wie auch unter den anderen Völkern zu freuen; hier urteilte man klug genug: wenn das kostbare, geistige Nahrung bergende Gefäß vom Leben selbst zerschlagen werde, bleibe nichts anderes übrig, als seinen Inhalt, und sei es auch in anderer Fassung, vor dem Untergange zu bewahren. Die Geschichte hat dieser Auffassung in jeder Hinsicht recht gegeben. Die „griechische Bibel" wurde zu einem Faktor von universaler Bedeutung, und in den nächsten Jahrhunderten sollte die Welt die ungeheure Kraft dieses Gärstoffes in jenem geistigen Gärungsprozesse erfahren, der schließlich zu einer allumfassenden religiös-sittlichen Krise der Antike führte.

Auf Grund der oben wiedergegebenen Überlieferungen erhielt die griechische Übertragung des Pentateuch und später auch der gesamten Bibel die Bezeichnung *Septuaginta* (Hebdomekonta), d. i. „die Übertragung der siebzig Ausleger". Die Stilisierung der „Septuagin-

[1]) Später wurde die „griechische Bibel" unter den Juden noch dadurch in Mißkredit gebracht, daß die Prediger des Christentums sich ihrer zu feindlicher Polemik gegen das Judentum bedienten, indem sie dabei oft die Zweideutigkeiten der Übersetzung des hebräischen Textes sich zunutze machen konnten.

ta" zeugt davon, daß die Übersetzung tatsächlich von Juden besorgt wurde. Die Sprache ist überreich an Hebraismen. Im allgemeinen ist die Wiedergabe des hebräischen Urtextes so wortgetreu, daß sie an manchen Stellen für den mit den Eigentümlichkeiten der hebräischen Stilistik nicht vertrauten Leser schwer verständlich sein mußte. Gar oft stimmt jedoch der griechische Wortlaut mit dem erhalten gebliebenen hebräischen Originaltext nicht überein; dies läßt sich in vielen Fällen dadurch erklären, daß den alten Übersetzern ein hebräischer Text vorgelegen hatte, der von dem durch die maßgebenden Autoritäten des Judaismus später festgelegten „massoretischen" (traditionsgemäßen) Texte vielfach abwich. So trägt die Septuaginta teils zum Verständnis der verstümmelten Stellen des massoretischen Urtextes bei, nämlich in jenen Fällen, in denen ihr ein genauerer Text als Vorlage diente, anderenteils verwirrt sie jedoch den richtigen Sinn in den Fällen, wo das ältere hebräische Original selbst ungenau gewesen war. An manchen Stellen begegnen wir wiederum Abweichungen vom ursprünglichen hebräischen Text, die von dem Bestreben der Übersetzer, zweideutige, eine unerwünschte Auslegung ermöglichende Wendungen in der Thora zu vermeiden, herrühren mögen. So sind beispielsweise jene Wendungen, die Gott scheinbar dem Menschen gleichsetzen (Anthropomorphismen), mehr ins Abstrakte umgebogen, und solche Stellen, die das Befremden der gebildeten Griechen erwecken konnten, in unauffälliger Weise interpretiert. Deutlich tritt hier auch das Bestreben zutage, nationale Ausdrucksformen durch universale zu ersetzen. So wird der Gottesname *Jahve* mit dem allgemeinen Ausdruck Kyrios, „Herr", wiedergegeben; *Jahve Zebaoth* (Gott der Heerscharen) mit „Gott, der Allmächtige" oder mit „Herrscher über alle Mächte" (Kyrios pantokrator, Kyrios ton dynameon) übersetzt. Eine gewisse Vorsicht obwaltet hier auch gegenüber den irdischen Herrschern: in dem Verzeichnis der unreinen Tiere im dritten Thorabuche ist die Bezeichnung „lagos" (Hase), die einen Beinamen des ersten Ptolemäers bildete, durch die Wendung „dasypos" (der „Rauhbeinige") ersetzt, zur Vermeidung einer für die „Hasen"-Dynastie der Lagiden verletzenden Anspielung.

So wurde der Boden geschaffen für die geistige Tätigkeit in der jüdisch-hellenischen Diaspora. Fürs erste fehlte es hier noch an originellem Schaffen. Während in Judäa, dem Sitze der nationalen Kul-

tur, der Prozeß der Erzeugung der geistigen Werte vor sich ging, wurden diese Werte in der Diaspora, in die Sprache der gebildeten Welt umgegossen, zu Austauschgütern. Jedoch sollte mit dem Fortschreiten der Zeit auch die Diaspora unmittelbar das Aufblühen eines eigenen urwüchsigen Schaffens erleben.

Zweites Buch

Das unabhängige Judäa unter den Hasmonäern

(140—63 vor der christlichen Ära)

§ 20. Allgemeine Übersicht

Der Befreiungskrieg war zu Ende. Er brachte dem jüdischen Volke einen Erfolg, der weit über seine Erwartungen ging. Eingeleitet zum Zwecke der Selbstverteidigung gegen den *national-religiösen* Druck, mündete der Kampf der Hasmonäer in die *politische* Befreiung. Nun war zugleich mit der Nation auch das Land befreit. Nicht nur die von Antiochus Epiphanes mit Füßen getretene innere Autonomie war nunmehr wiederhergestellt, sondern auch die schon vor Jahrhunderten verlorengegangene staatliche Unabhängigkeit Judäas. Nach der Vorherrschaft der vier einander ablösenden Großmächte: der babylonischen, persischen, griechisch-ägyptischen und griechisch-syrischen, sah sich nun Judäa von jeder fremdländischen Gewaltherrschaft erlöst.

Der durch die Willenskundgebung des Volkes mit der Doppelwürde des Fürsten-Hohepriesters ausgezeichnete Hasmonäer Simon schien gleichsam jene lichten Träume verwirklicht zu haben, die noch in alter Zeit die aus Babylonien heimkehrenden Exulanten bewegt hatten. Der neue Fürst entstammte allerdings nicht dem Hause Davids, so wie der Priester nicht mehr dem alten Geschlechte Zadoks angehörte; indessen hatten die Hasmonäer in kürzester Zeit so viel für das Wohl der Nation geleistet, daß es ihnen mit Leichtigkeit gelungen war, eine neue Dynastie zu begründen, die nunmehr dazu berufen war, sowohl die längst erloschene Dynastie Davids zu ersetzen als auch das durch seine letzten Vertreter (Jason, Alcimus) aufs ärgste bloßgestellte Geschlecht der Zadokiten. Dem ersten Fürsten des unabhängigen Judäa und seinem Nachfolger Jochanan-Hyrkanus blieb nur noch die Aufgabe, mit dem in Zerfall begriffenen Syrien endgültig abzurechnen. Schon durch die Eroberungen der ersten Hasmonäerbrüder wurde der Landbereich Judäas sowohl gegen den Küstenstrich hin als auch nach Galiläa zu erweitert. Mit der Regierung des Jochanan-Hyrkanus setzt nun, dank erfolgreichen Feld-

zügen, eine immer weitergehende Ausdehnung des territorialen Besitzes ein. Nach der Einverleibung Samariens und Galiläas im Norden, Edoms im Süden und der Grenzgebiete Transjordaniens im Osten decken sich die Grenzen Judäas beinahe mit denen Palästinas. Die Expansionspolitik erreicht ihren Höhepunkt unter Alexander-Jannäus. Der Fürstentitel wird um diese Zeit schon durch den überragenden Königstitel ersetzt. Die geistliche Würde ist jetzt nichts als ein Anhängsel zur weltlichen Machtposition: der Hohepriester wird vom König in den Schatten gestellt. Judäa schien den Weg der übrigen Staaten Vorderasiens eingeschlagen zu haben: es war im Begriffe, sich in einen jener auf den Trümmern der Seleucidenmonarchie errichteten Staaten zu verwandeln, deren Geschichte ganz damit ausgefüllt ist, daß sie schwächere Völker ihrem Willen unterwarfen, bis sie dann ihrerseits mächtigeren Militärgewalten zur Beute fielen.

Gegen diese Expansionspolitik tritt indessen das System intensiver geistiger Kultur auf den Plan, das im Laufe der Jahrhunderte von seiner Aktivität nichts eingebüßt hatte. Zurückschauend sehen wir, daß sich das jüdische Volk im Laufe von vier Jahrhunderten der dem Gepräge einer geistlichen, nicht aber einer weltlichen Nation entsprechenden theokratischen Verfassung des Gemeinwesens in jeder Weise angepaßt hatte. Diese Anpassung war es gerade, die in der Zeit der persischen Herrschaft so bedeutsame Erfolge gezeitigt hatte, als es namentlich den Bemühungen Esras, Nehemias und der Soferim gelungen war, in Judäa die friedliche, geistliche, auf der Grundlage der religiösen Zucht und der nationalen Absonderung errichtete Republik festen Fuß fassen zu lassen. Einem derartigen Regime konnte in einem in sich abgeschlossenen und ganz in sein inneres Leben versunkenen Lande nichts hindernd in den Weg treten, da die persische Vormundschaft es aller außenpolitischen Sorgen entledigte. Die ersten Breschen werden in den Bau der jüdischen Theokratie in der Epoche der griechischen Herrschaft geschlagen, insbesondere unter den Seleuciden. Der freie Luftzug der griechischen Kultur dringt durch diese Breschen in das verschlossene Haus; er weht aus Alexandrien, aus Antiochia und besonders aus den griechischen Städten und Kolonien, die in das palästinische Land selbst keilartig hineinragten. In der eigenartigen geistlichen Republik brechen sich Elemente weltlicher Staatlichkeit Bahn. Auch die offiziellen Repräsentanten der jüdischen Theokratie, die Hohepriester, können nicht den

neuen Zeitströmungen widerstehen. Unter den Seleuciden streben sie danach, die Rolle weltlicher Würdenträger zu übernehmen, und gar oft unterliegen sie ihrer Vorliebe für die griechische Art. Der Hellenismus eines Jason, eines Menelaus und zum Teil auch der des Alcimus kam vornehmlich in dem Streben nach *Verweltlichung* des gesellschaftlichen Lebens zum Ausdruck. Jedoch begingen die Hellenisten, indem sie im Kulturkampf bei der syrischen Regierung Beistand suchten, Verrat an der nationalen Sache, denn dadurch luden sie ihrer Heimat gegenüber die Schuld für das verabscheuungswürdige Regime des Antiochus Epiphanes auf sich, für die gewaltsame Hellenisierung, ja für den Verlust der inneren Autonomie. Die Volkserhebung setzt schließlich dem Despotismus ein Ziel und gibt der Nation ihre Religionsfreiheit und ihre geistige Autonomie zurück. Nun sind die religiösen Anreger der Erhebung, die Chassidäer, bereit, die Waffen aus der Hand zu legen und sich mit dem errungenen Erfolg, mit der Rettung der Theokratie, zufriedenzugeben; allein die eigentlichen Führer der Volksbewegung, die Hasmonäer, wollen nicht innehalten und erringen für das Land die politische Unabhängigkeit. Die unüberwindliche Macht der Ereignisse treibt das Volk zur Wiedererrichtung des *Staates* nach dem üblichen Bauplan: mit einem Fürsten an der Spitze, mit einem Heere, mit kriegerischen Unternehmen, mit diplomatischen Beziehungen . . . So sah sich die Nation, die längst der vollen politischen Freiheit entwöhnt war, vor die schwierige Aufgabe gestellt, eine neue Staatsordnung zu schaffen und sie zugleich an die alte, auf den Grundlagen der Theokratie aufgebaute Ordnung anzupassen.

Hier entbrennt nun ein innerer Kampf, der mächtigste in der ganzen jüdischen Geschichte. Es harrt die Frage der Entscheidung: welches Element soll in dem neuerrichteten freien Staate vorherrschend sein — das politische oder das religiöse? Soll die mit der ehemaligen politischen Abhängigkeit zusammenhängende Theokratie einfach zur Seite geschoben werden oder soll sie auch in der neuen sozialen Ordnung erhalten bleiben? Die Ansichten der Volksführer spalten sich: die *Sadduzäer* entscheiden das Problem im ersten Sinne, während die *Pharisäer* die entgegengesetzte Ansicht vertreten. Der Widerstreit der beiden Parteien, der jetzt an die Stelle des früheren Kampfes der Hellenisten mit den Chassidäern tritt, dringt bis in die feinsten Verästelungen des Volkslebens. Steht doch der Streit über den Staats-

typus in innigstem Zusammenhange mit dem Kampf um den Charakter der Kultur, mit dem Streit über die Angliederung Judäas an die Gruppe der hellenistischen Länder des Orients und über die Lossagung von dem Prinzip der nationalen Absonderung. Die hasmonäischen Herrscher neigen größtenteils der sadduzäischen Richtung zu; sie sind eher Staatsmänner und Krieger als Hohepriester; ihnen wie ihren Angehörigen bleibt die griechische Bildung nicht fremd, oft tragen sie auch griechische Namen (Aristobulus, Alexander, Antigonus), und sie streben offensichtlich nach Verweltlichung der gesamten Verwaltung. Ihnen leistet die Geld- und Beamtenaristokratie Gefolgschaft, die von jeher den hellenistischen Einflüssen unterlag. Die Volksmassen hingegen, die jahrhundertelang im Geiste der strengen Theokratie erzogen worden waren und die überhaupt für äußerliche Neuerungen wenig Sinn aufzubringen vermochten, folgen mehr den Pharisäern, den Verfechtern der alt-ehrwürdigen religiösen Verfassung. Es kommt zu einem tiefgreifenden Zwiespalt auf allen Gebieten des bürgerlichen und sozialen Lebens, zu einem Bruch, der die Kräfte des jugendlichen, noch nicht gereiften hasmonäischen Staates bis auf den Grund aufzehrt. Schließlich sprengt der kraftstrotzende Gärstoff der Theokratie die noch nicht fest gewordene Hülle des weltlichen Staates, und die Religion triumphiert über die Politik. — Der freie Hasmonäerstaat geht seiner Auflösung entgegen.

Durch den Parteikampf und die dynastischen Wirren zerrüttet, wird der junge Hasmonäerstaat geradeswegs dem raubgierigen Rachen des weltbezwingenden Rom zugetrieben. Die einander bekämpfenden Brüder Hyrkanus II. und Aristobulus II. rufen den Eroberer von Syrien, den römischen Feldherrn Pompejus, als Schlichter an. Der Streit wird nun kurzerhand entschieden: Pompejus unterstellt Judäa der Vormundschaft Roms (63). Von der Vormundschaft oder dem Protektorat bis zur völligen Beherrschung bleibt jedoch nur noch ein Schritt. Das freie Judäa vermochte sich kaum 80 Jahre zu halten (140—63), dem halbfreien war aber eine noch kürzere Frist beschieden.

Neben dem unabhängigen Judäa schreitet in der Hasmonäerzeit auch die *Diaspora* in ihrer Entwicklung weiter. Einzelne ihrer Teile in den Grenzgebieten Palästinas wurden zugleich mit diesen in den Bestand des erweiterten jüdischen Staates aufgenommen, gleichzeitig haben sich jedoch auch die älteren außerpalästinischen Zentren, insbe-

sondere im ptolemäischen *Ägypten*, erhalten und fortentwickelt. Überall stößt der wandernde Jude auf den allgegenwärtigen Griechen, sowohl auf den Territorien der sich auflösenden Seleucidenmonarchie wie auch in dem bunten Gemisch der Stadtstaaten Kleinasiens. Überall kreuzen sich die Wege der beiden Diasporen, der jüdischen und der griechischen, bis sich beide Ströme zusammen in das allmählich das gesamte hellenistische Morgenland überflutende römische Meer ergießen.

Erstes Kapitel

Die Fürsten Simon u. Jochanan-Hyrkanus

(140—104)

§ 21. Der Fürst-Hohepriester Simon

In dem Augenblick, als die Unabhängigkeit Judäas ausgerufen wurde, bot die politische Lage des neuen Staates das folgende Bild: der nationale Herrschaftsbereich im Süden Palästinas, „Kleinjudäa" mit Jerusalem in der Mitte, war von der syrischen Herrschaft frei und auch sein Hafen Jaffa war von den Syrern, in deren Besitz er sich lange Zeit befunden hatte, endgültig gesäubert; der mittlere Teil Palästinas, der nach seiner Hauptstadt *Samaria* hieß, das nördliche *Galiläa* mit dem Hafen Akko-Ptolemais und das östliche Transjordanien (Gilead) standen dagegen formell noch unter der Gewalt Syriens, in Wirklichkeit besaßen aber auch hier viele Städte mit ihrer vorherrschend griechisch-syrischen Bevölkerung eine weitgehende Autonomie und verwandelten sich nach und nach in selbständige „Stadtstaaten". Mit dem zunehmenden Verfall der Dynastie in Antiochia nahm in Palästina die Zahl solcher freien Städte immer mehr zu, die entweder eine griechische republikanische Verfassung besaßen, eine Gemeinde mit einem Volksrat, βουλη, an der Spitze (so die Küstenstädte Ptolemais, Gaza, Askalon u. a.), oder aber von einem Kleinfürsten, einem „Tyrannen", regiert wurden (Philadelphia in dem ehemaligen Ammoniterlande u. a.). Die Versuche des Juda Makkabäus und Jonathans, in diese hellenisierten Bezirke einzudringen, trieben einerseits die eingeborene heidnische Bevölkerung zu einem noch schärferen Kampf um die Autonomie an und veranlaßten andererseits die zentrale Regierung Antiochias, diesen Bestrebungen, die ja zugleich auch gegen die Eroberungspolitik Judäas gerichtet waren, entgegenzukommen. Im Süden Palästinas grenzte das alte, jetzt im Niedergange begriffene *Edom*

an Judäa an und im Südwesten, auf den Ruinen Moabs und Ammons, erhob sich das arabische Reich der *Nabatäer*, das sich nach Norden, nach Damaskus hin, immer weiter ausdehnte.

Das von hellenisierten palästinischen Bezirken umschlossene unabhängige Kleinjudäa stand gleichsam vor der Wahl zwischen zwei politischen Wegen: es konnte sich entweder mit der bescheidenen Existenz eines winzigen, abgesonderten Staates begnügen, der sich ständig gegen den Ansturm der ihn umgebenden Fremdstämmigen zu wehren gehabt hätte, oder aber es konnte diese politisch ohnmächtigen Bruchstücke der Seleucidenmonarchie seiner Gewalt zu unterwerfen suchen, um dort dem jüdischen Elemente zur Vorherrschaft zu verhelfen und so das vergessene nationale Ideal der Wiederherstellung des „Davidsreiches" zu neuem Leben zu erwecken und das kleine Judäa in ein großes, ganz Palästina umfassendes zu verwandeln. Das Leben selbst wies dem Lande den zweiten Weg. Der unabhängig gewordene Staat konnte schwer auf halbem Wege stehen bleiben: die Unabhängigkeit und die Grenzen mußten gesichert werden, auch galt es, die zur wirtschaftlichen Entwicklung Judäas unentbehrlichen angrenzenden Territorien, wie z. B. die Meeresküste, dem Lande einzuverleiben; kurz, es mußte eine Eroberungspolitik getrieben werden.

Der erste unabhängige Regent Judäas, Simon, legte nur den Grundstein zu dieser Großmachtpolitik. Er wollte dem durch langjährige Befreiungskämpfe, an denen er selbst großen Anteil genommen hatte, erschütterten Lande endlich Ruhe verschaffen. Die ersten Regierungsjahre Simons waren der Sicherung des bereits Erkämpften gewidmet. Der alte Chronist (I. Makkabäerbuch) rechnet es ihm als ein besonderes Verdienst an, daß er Judäa den Besitz eines Teiles der Meeresküste mit der Stadt Jaffa (Jope), dem Jerusalem zunächst gelegenen Hafen des Mittelmeeres, sicherte. Dadurch sah sich das ehedem vom Meere abgeschnittene Judäa mit den Industriezentren am Meere verbunden, oder, wie sich der Chronist ausdrückt, „es wurde ihm ein Zugang für die Inseln des Meeres geschaffen". Auch trug Simon Sorge um die Befestigung solcher strategischer Punkte wie der am Bergpaß zwischen Jerusalem und Jaffa gelegenen Stadt *Gazara* (Geser) und der südlichen Grenzfestung *Bethsura*, die der Hauptstadt militärischen Schutz gewährte. Ohne weitausgreifenden Plänen nachzugehen, war Simon in seinem Wirken in erster Reihe auf die Sicherstellung des nationalen Kerns des jüdischen Landgebietes bedacht. In

Voraussicht neuer Zusammenstöße mit den syrischen Königen beeilte sich der neue Fürst-Hohepriester, den Bund seiner Vorgänger mit der römischen Republik, der der Zerfall der Seleucidenmonarchie nur gelegen kommen konnte, zu erneuern. Dem Berichte des Chronisten zufolge soll mit dem Bündnisantrag der Gesandte Numenius nach Rom geschickt worden sein, der auch ein kostbares Geschenk, einen goldenen Schild, mit sich führte. Der römische Senat bestätigte das zum Schutze Judäas eingegangene Bündnis, gewährleistete ihm die Unantastbarkeit seines Territoriums und seiner politischen Unabhängigkeit, und benachrichtigte davon in besonderen Sendschreiben die Fürsten Ägyptens, Syriens und Kleinasiens (139)[1].

Als Symbol der politischen Unabhängigkeit waren in Judäa besondere Münzen im Verkehr, die man damals in Jerusalem zu schlagen begann. Auf den „Schekeln" und „halben Schekeln" wurden die Worte ירושלים הקדושה (d. i. „heiliges Jerusalem") eingeprägt, ferner der Wert der Münze (חצי השקל oder שקל ישראל) und das Prägungsjahr nach der vom Beginn der Regierung Simons ihren Ausgang nehmenden Zeitrechnung, jedoch ohne Erwähnung des Namens des fürstlichen Hohepriesters[2]. Später, unter den Nachfolgern Simons, wurden die Münzen auch schon mit den entsprechenden Herrschernamen versehen.

Dank der verhältnismäßigen Ruhe, die in den ersten Regierungsjahren Simons des Hasmonäers in Judäa herrschte, lebte dieser Fürst später in der Volkserinnerung als ein Friedensfürst fort. Nach den dreißig Jahre währenden Wirren und Kriegen, die jedes normale bürgerliche und wirtschaftliche Leben im Lande hemmten, mochte sogar die nur für eine kurze Dauer eingetretene Ruhe dem Volke als eine überaus sorglose und glückliche Zeit erscheinen. Die Anspannung der militärischen Kräfte hatte ihr Ende erreicht und dem befreiten Volke war es nunmehr möglich geworden, in dem erlösten Lande zu fried-

[1]) Auf diesen Vertrag Judäas mit Rom (über den in I. Makk. 14, 24 und 15, 15—24 berichtet wird) bezieht sich anscheinend die feine politische Bemerkung eines späteren Geschichtsschreibers, *Pompejus Trogus:* „Demetrius (den syrischen König) losgeworden, bewarben sie sich (die Juden) um die Freundschaft der Römer und erhielten von ihnen, als erste unter den Völkern des Orients, die Freiheit, da Rom zu jener Zeit fremdes Gut freigebig austeilte." (S. *Reinach,* Textes d'auteurs grecs etc., 257.)

[2]) Die Streitfrage über die Entstehungszeit dieser anonymen Münzen wird von der Mehrzahl der Forscher zugunsten der Zeit Simons entschieden. (S. *Schürer,* Gesch. der Juden, Beilage 4, und die dort angeführte Literatur.)

lichem, arbeitsfrohem Leben zurückzukehren. Der Landmann kehrte zu seinen brachliegenden Äckern und Weinbergen zurück, der Gewerbsmann zu Handel und Gewerbe; auf den Landstraßen, auf denen so lange nur Kriegerscharen zu sehen waren, setzten sich nun friedliche Handelskarawanen in Bewegung, während im Hafen Jaffas die Wimpel der Handelsschiffe im Winde flatterten. Der alte Chronist preist diese Zeit in folgenden idyllischen Versen: „Sie (die Juden) konnten in Frieden ihr Land bebauen; das Land gab seinen Ertrag und die Bäume auf dem Felde ihre Frucht. Greise saßen auf den Straßen, unterredeten sich alle über das gemeine Wohl, und die Jünglinge bekleideten sich mit dem Schmuck des Kriegsgewandes. Die Städte versorgte er (Simon) mit Speise und rüstete sie aus mit Befestigungswerken, daß sein ruhmvoller Name genannt wurde bis zu den Enden der Erde. Er schaffte Frieden im Land, und Israel war hoch erfreut. Ein jeder saß unter seinem Weinstock und Feigenbaum, ohne daß sie jemand aufschreckte. Es war niemand mehr, der sie auf Erden bekriegte, und die Könige (die fremdländischen) wurden in jenen Tagen gedemütigt . . . Voll Eifer für das Gesetz, beseitigte er (Simon) jeden Abtrünnigen und Schlechten. Er machte das Heiligtum herrlich und vermehrte die Geräte des Heiligtums".

Das hier gezeichnete Bild der friedlichen Zustände in Judäa mag erst für die Zeit der Nachfolger Simons zutreffend sein, nicht aber für dessen eigene kurze Regierungsdauer, während der das Land noch nicht Zeit genug gehabt hatte, nach all den großen Erschütterungen und Wirren sich wieder ganz zu erholen. In der Erinnerung der nachfolgenden Generationen verschmolz das Anfangsstadium der Landesbefriedung mit deren späterer Fortentwicklung, die nur Schritt für Schritt zu der Wiederherstellung der normalen Lebensverhältnisse geführt hat. Die endlich eingetretene verhältnismäßige Ruhe malte man sich später als absoluten Frieden und idyllische Sorglosigkeit aus. Wie weit indessen die Wirklichkeit von diesem Bilde noch entfernt war, zeigen die Ereignisse aus den letzten Jahren der Regierung Simons.

Das Land vermochte sich einer gewissen Ruhe nur solange zu erfreuen, als die dynastischen Streitigkeiten zwischen dem König Demetrius II. und dem Usurpator Trypho anhielten (oben, § 15). Seiner Machtstellung im eigenen Lande nicht sicher genug, mußte sich Demetrius nicht nur mit der Unabhängigkeit Judäas abfinden, son-

dern sogar mit der Tatsache der Angliederung mancher wichtiger Orte des Küstengebietes, namentlich Jaffas, an den Territorialbesitz des jüdischen Staates. Bald verschwand jedoch der kraftlose König eine Zeitlang von der Bildfläche: er verwickelte sich in einen endlosen Krieg mit dem Partherkönig Mithridates I. und geriet in Gefangenschaft. An des Demetrius Stelle führte nun in Syrien den Krieg gegen Trypho mit viel durchschlagenderem Erfolge sein Bruder *Antiochus VII. Sidetes* fort, ein tapferer Krieger, der ganz von dem Gedanken beherrscht war, die ehemalige Größe der Seleucidenmonarchie wiederherzustellen. Es glückte ihm bald, Trypho bei der phönizischen Festung Dora einzuholen und dann in Apamea einzuschließen, wo der Usurpator nach seiner Gefangennahme auch den Tod fand (138).

Während des Krieges gegen Trypho hielt Simon zu Antiochus Sidetes, da ihn das Verlangen beseelte, den Tod seines von Trypho vor kurzer Zeit ermordeten Bruders Jonathan zu rächen. Zu der Belagerung Doras sandte Simon Antiochus Hilfstruppen, Geld und Lebensmittel. Allein der syrische König wies diese Hilfe zurück, da er schon damals den Plan faßte, seine souveränen Rechte auf Judäa wieder geltend zu machen. Kaum hatte sich Antiochus seines Rivalen entledigt, als er auch schon die Herausgabe der Städte Jaffa und Gazara sowie der Jerusalemer Burg Akra, oder die Entrichtung eines riesigen Tributs von 1000 Talenten Silber von Simon verlangte. Diesem erschien sogar die letzte Forderung unerfüllbar, geschweige denn die Rückgabe Akras, und er erklärte sich nur bereit, höchstens 100 Talente für das von Judäa in Besitz genommene Land zu zahlen. Darauf beschloß Antiochus, die Erfüllung seiner Forderungen mit Gewalt zu erzwingen. Er sandte sein Heer unter dem Oberbefehl des Feldherrn Kendebäus gegen Simon. Jener schlug sein Lager in der Nähe Jaffas, in Jamnia (Jabneh), auf und unternahm von dort aus Vorstöße gegen die inneren Gebiete Judäas. Simon stand schon in sehr hohem Alter und konnte dem Feinde nicht persönlich an der Spitze seines Heeres entgegentreten; er beauftragte daher seine Söhne *Jochanan* und *Juda* mit der Verteidigung des Landes. Die beiden Brüder entledigten sich glänzend dieser Aufgabe. Sie lieferten Kendebäus eine entscheidende Schlacht, in der die Syrer aufs Haupt geschlagen wurden. Jochanan setzte dem Feinde bis Asdod nach und kehrte als Sieger nach Jerusalem zurück (137).

Daraufhin sah sich Antiochus genötigt, Judäa eine Zeitlang in Ruhe zu lassen. Es mochte scheinen, als ob es dem hochbetagten Simon nun vergönnt sei, den Rest seiner zur guten Hälfte vom nationalen Freiheitskriege ausgefüllten Tage in Frieden zu genießen; aber auch dem letzten der Hasmonäerbrüder war kein glücklicher Lebensabend, ja nicht einmal ein natürlicher Tod beschieden. Er fiel als Opfer einer jener verbrecherischen Verschwörungen, die in jenem Zeitalter des politischen Banditentums und der Machtlüsternheit von allerhand Usurpatoren und Duodez„tyrannen" an der Tagesordnung waren. Simons Schwiegersohn nämlich, der „Stratege" *Ptolemäus ben Habub*, der den militärischen Oberbefehl in dem Bezirke von Jericho führte, faßte, sich auf seine Streitmacht stützend und auf den Beistand des Antiochus rechnend, den ehrgeizigen Plan, die Obergewalt im Lande an sich zu reißen. Um sein Ziel zu erreichen, griff er zu einem damals in Syrien üblichen schmählichen Mittel. Als im Winter des Jahres 135 (im Monat Schebat) Simon während einer Rundreise in Verwaltungsangelegenheiten mit seinem Weibe und seinen zwei Söhnen Mattathias und Juda auch in die Festung Dok (Dagon) bei Jericho kam, veranstaltete Ptolemäus zu Ehren seines Schwiegervaters ein großartiges Festmahl, wobei er seine Gäste so reichlich mit Wein bewirtete, daß sie trunken wurden; dann ließ er Simon, dessen beide Söhne und einige aus dem Gefolge meuchlings hinmorden, seine Schwiegermutter aber, des Simon Frau, machte er zu seiner Gefangenen. Unmittelbar darauf sandte er nach Gazara, wo der dritte Sohn Simons, Jochanan, Statthalter war, Meuchelmörder mit dem geheimen Auftrage, auch diesen zu töten, um so auch den letzten gesetzlichen Erben des Fürstentums aus dem Wege zu räumen. Den anderen jüdischen Hauptleuten verhieß Ptolemäus, falls sie sich auf seine Seite schlagen würden, alle möglichen Vorteile. Schon war der Bösewicht bereit, nach Jerusalem zu ziehen, um sich der Stadt und des Tempelberges zu bemächtigen. Da brachte ein Flüchtling aus Dok Jochanan die furchtbare Nachricht von dem Tode seines Vaters und seiner Brüder und warnte ihn vor den von Ptolemäus entsandten Mordbuben. Als diese dann in Gazara eintrafen, ließ Jochanan sie ergreifen und hinrichten. Trotzdem fühlte er sich dort auch jetzt noch nicht in Sicherheit und eilte nach Jerusalem, wo ihn das Volk mit Freuden empfing. Als nun Ptolemäus mit seinem Heere sich Jerusalem näherte,

vermochte er nicht mehr, in die Hauptstadt einzudringen und sah sich gezwungen, unverrichteter Dinge in die Gegend von Jericho zurückzukehren.

Jochanan ließ aber von ihm nicht mehr ab und verfolgte ihn an der Spitze seines Heeres, um den Tod seines Vaters und seiner Brüder zu rächen. Dem jungen Helden wäre es ein leichtes gewesen, die Jericho vorgelagerte Festung Dok zu überrennen, aber jedesmal, wenn er sich zum Sturmangriff anschickte, ließ Ptolemäus seine gefangene Schwiegermutter, die Mutter Jochanans, auf den Festungswall hinausführen und vor dessen Augen mißhandeln, ja er drohte, sie sogar herabzustürzen, falls der Sohn von seinem Vorhaben nicht abstände[1]). Diese tragische Zwangslage lähmte die Kraft Jochanans und er lagerte lange Zeit in Untätigkeit vor der Festung. Inzwischen brach das Sabbatjahr („Schemita") an, während dem die Kriegshandlungen wegen unzulänglicher Lebensmittelzufuhr behindert wurden. Es ist wohl möglich, daß sich gerade damals auch das Gerücht von einem Plan der Syrer, Judäa von neuem zu überfallen, verbreitet hatte. Wie dem auch sein mag, jedenfalls sah sich Jochanan nun gezwungen, die Belagerung von Dok aufzuheben und nach Jerusalem zurückzukehren. Nach seinem Rückzuge ließ Ptolemäus dennoch die Mutter Jochanans ermorden und floh dann nach Transjordanien, wo er in Philadelphia, der ehemaligen Ammoniterhauptstadt Rabbat-Ammon, bei dem syrischen Tyrannen Zeno Kotylas Zuflucht fand.

Mit dem Tode Simons war der letzte der Hasmonäerbrüder, der Söhne des Mattathias, die das Banner des Befreiungskrieges unter Antiochus Epiphanes entfaltet hatten, von der geschichtlichen Bühne verschwunden. Alle Brüder, einer nach dem anderen, opferten ihr Leben für das Wohl ihres Volkes, und ihr Blut war nicht umsonst geflossen. Das Ziel des heroischen dreißigjährigen Kampfes war er-

---

[1]) Josephus (*Ant.* XIII, 8, *Bellum* I, 2) berichtet über die Belagerung auf Grund von Quellen, deren Glaubwürdigkeit allerdings nicht feststeht, noch folgende dramatische Einzelheiten: „Ohne vor den Mißhandlungen, ja vor dem drohenden Tode zurückzuschrecken, streckte die Mutter ihre Hände zum Sohne aus, ihn anflehend, den Bösewicht, ungeachtet ihrer Qualen, nicht zu schonen . . . Die Standhaftigkeit seiner Mutter bewundernd, erneuerte Hyrkanus (Jochanan) mit unaufhaltsamem Ingrimm seinen Ansturm, sobald aber auf der Mauer das fürchterliche Schauspiel der Martern der Alten (von Neuem) begann, ward sein Herz von Schrecken und Mitleid ergriffen, sein Mut sank und er litt unsäglichen Schmerz. So zog sich die Belagerung in die Länge."

reicht, so daß die Nachfolger Simons nur noch um die Festigung des befreiten Judäa und um die Erweiterung seines Landgebietes zu ringen hatten.

§ 22. *Jochanan-Hyrkanus und die Erweiterung des Herrschaftsbereiches Judäas*

In schwerer Zeit ergriff der neue Fürst-Hohepriester Jochanan, der mehr unter dem doppelten, geistlichen und weltlichen, Namen *Jochanan-Hyrkanus* (135—104) bekannt ist, die Zügel der Regierung. Kaum war er den Ränken des niederträchtigen Prätendenten Ptolemäus entgangen, als er schon mit Antiochus Sidetes in Konflikt geriet. Der syrische König hatte nach dem mißglückten Feldzug des Kendebäus seine Ansprüche auf Jaffa und das Grenzgebiet nicht fallen gelassen, sondern die Feindseligkeiten, in Erwartung des erfolgreichen Ausganges der Verschwörung des Ptolemäus, nur zeitweilig eingestellt. Als aber der Anschlag mißlang und Jochanan-Hyrkanus den Thron doch bestieg, begann Antiochus den Kampf von neuem. Diesmal drang er selbst an der Spitze eines zahlreichen Heeres in Judäa ein, verwüstete viele Städte auf seinem Wege und belagerte schließlich Jerusalem (um 134).

Die Hauptstadt war von so hohen und festen Mauern umgeben, daß Antiochus von einem Versuche, sie im Sturme zu nehmen, absehen mußte, und sich auf eine langwierige Belagerung gefaßt machte, um das Eintreten der Hungersnot unter der Bevölkerung abzuwarten, die infolge der Knappheit der Lebensmittelvorräte unausbleiblich eintreten mußte. Vereinzelte Judäerhaufen unternahmen von Zeit zu Zeit Ausfälle aus der Stadt, überfielen jählings den Feind und verursachten ihm hie und da einige Verluste. Als die Nahrungsvorräte in der überfüllten Stadt schließlich zur Neige gingen, sah sich Jochanan-Hyrkanus gezwungen, den nicht wehrfähigen Teil der Bevölkerung aus der Stadt zu entfernen, um wenigstens die Verteidiger vor dem Hungertode zu bewahren. Allein Antiochus wehrte den Ausgewiesenen den Durchzug. So mußten die Unglücklichen in der Umgegend Jerusalems obdachlos umherirren; als aber dann das herbstliche Laubhüttenfest („Sukkoth") herannahte, konnte man nicht umhin, sie wieder in die Stadt einzulassen. Am Vorabend des Festes suchte Jochanan-Hyrkanus bei Antiochus um einen siebentägigen Waffenstillstand nach.

Zur allgemeinen Verwunderung willigte der syrische König nicht nur in diesen Vorschlag ein, sondern sandte sogar noch, zum Zeichen seiner Ehrfurcht vor dem Jahvekulte, Opfergeschenke für den Jerusalemer Tempel. Diese versöhnliche Haltung des Antiochus, die, wie es scheint, in manchen im Partherkrieg eingetretenen Komplikationen ihren Grund hatte, veranlaßte den jüdischen Fürsten, die Hand zum Frieden zu bieten. Zwischen den Kriegführenden wurde daraufhin eine Vereinbarung getroffen, deren Bestimmungen von der kritischen Lage der Belagerten zeugen: die Einwohner Jerusalems verpflichteten sich, Antiochus ihre Waffen auszuliefern, 500 Talente zu entrichten und Geiseln zu stellen; für Jaffa und die übrigen außerhalb Judäas besetzten Städte sollten die Judäer einen bestimmten Tribut zahlen. Die Jerusalemer weigerten sich nur, eine einzige der von Antiochus gestellten Forderungen zu erfüllen, nämlich eine syrische Garnison nach Akra einzulassen, mußten sich dafür aber verpflichten, die Befestigungen um die Hauptstadt zu schleifen. Für eine Zeit lang wurde so der jüdische Fürst gleichsam zu einem Vasallen des syrischen Königs.

Nach Beendigung dieses für Judäa so opferreichen Krieges suchte Jochanan-Hyrkanus Unterstützung bei Rom. Eine von ihm geschickte Abordnung führte beim römischen Senat Klage gegen den syrischen König, der auf die Souveränität über Jaffa und den dazu gehörenden Küstenstrich Anspruch erhob, ungeachtet dessen, daß der Senat den Besitz dieses Gebietes im Jahre 139 Judäa vertraglich zugesichert hatte. Der Senat empfing die Gesandten mit Wohlwollen und versprach, den Freundschaftsbund mit Judäa zu erneuern, verschob jedoch seinen Bescheid auf die Bitte des Hyrkanus um unmittelbare Hilfeleistung bis nach der Regelung der eigenen politischen Angelegenheiten[1]). Die Regierung Roms ging gern Schutzbündnisse mit den kleinen Völkern gegen die mit ihr selbst rivalisierenden großen Staaten ein, kam indessen ihren Schutzbefohlenen nur ausnahmsweise zu Hilfe und überließ es ihnen meist, ihrer Not aus eigener Kraft Herr zu werden.

[1]) Unseres Dafürhaltens ist die Erzählung des Josephus über die nach Rom geschickte Gesandtschaft in *Ant.* XIII, 9 auf eben diesen Zeitraum (134—129) zu beziehen, da hier davon die Rede ist, daß Gazara und die anderen umstrittenen Städte zu dieser Zeit noch unter der Gewalt des Antiochus standen. Indessen fällt gewissermaßen ein Schatten auf die Glaubwürdigkeit dieser Erzählung des Josephus dadurch, daß er selbst an einer anderen Stelle (Ant. XIV, 10, 22) eine parallele

Der jüdische Fürst, der in die schweren Bedingungen des Friedensvertrages mit Syrien einwilligen mußte, hatte Grund zu hoffen, daß sich die Lage bald zum Besseren wenden und der nachteilige Vertrag nicht lange in Kraft bleiben werde. Und in der Tat sollte die politische Labilität Syriens auch diesmal Judäa aus seiner Not heraushelfen. Antiochus Sidetes mußte nämlich sehr bald einen Feldzug gegen seine unruhigen östlichen Nachbarn, die Parther, unternehmen, um ihnen die von ihnen eroberten syrischen Länder wieder zu entreißen. Für diesen Feldzug war auch der jüdische Fürst, als Vasall des syrischen Königs, genötigt, Hilfstruppen zu stellen. Dies war aber die letzte Demütigung Judäas. Der Krieg nahm für Antiochus ein überaus trauriges Ende: das syrische Heer wurde geschlagen und auch Antiochus selbst kam um (129). Dieser für Syrien so unglückselige Krieg, der den ganzen am Euphrat gelegenen Besitz der Seleuciden den Parthern in die Hände gab, versetzte der syrischen Macht einen nie wieder gutzumachenden Schlag. Der von den Parthern gefangen gehaltene Exkönig Demetrius II. wurde zwar wieder freigelassen und bestieg von Neuem den syrischen Thron, mit seiner Wiederkehr erneuerten sich jedoch auch die dynastischen Streitigkeiten, die nun bis zu dem fünfzig Jahre später eintretenden endgültigen Zerfall der Seleucidenmonarchie unaufhörlich fortdauerten. Jochanan-Hyrkanus versäumte nicht, diese schwierige Lage Syriens sich zunutze zu machen, indem er alle für Judäa so nachteiligen Folgen des von Antiochus Sidetes erzwungenen Vertrages kurzerhand beseitigte. Unmittelbar nach dem Tode des Antiochus löste er endgültig das Vasallenverhältnis zu Syrien und stellte die tatsächliche Unabhängigkeit Judäas in vollem Umfange wieder her.

Bald aber überschritt Jochanan-Hyrkanus jene Grenze, die die Verteidigungspolitik von einer Eroberungspolitik trennt. Der Übergang vollzog sich in unauffälliger Weise, zunächst weil es das Wohl des Staates gebieterisch verlangte, dann aber wurde die Eroberungspolitik auch weit über das Maß des Notwendigen hinaus geführt. Nach

---

Urkunde anführt, die er in eine Sammlung von Urkunden aus der Zeit des Julius Caesar und Hyrkanus II. einreiht. S. Schürer, I, 261—263, wo die ganze auf diese Urkunden sich beziehende Kontroverse wiedergegeben ist. Die Ansicht Ed. Meyers, der die Gesandtschaft in das Jahr 122 verlegt (Ursprung usw. II, 275), scheint nicht begründet zu sein. Über die mit dieser Frage zusammenhängenden neuesten Erwägungen s. *Juster*, Les juifs dans l'empire romain. Paris, 1914, T. I., p. 133—134 und *Klausner*, Historia Isreelith, II, 57—76 (Jerusalem, 1924).

den hartnäckigen Versuchen der Syrer, die verlorene Gewalt von Neuem zu erringen, sahen sich die hasmonäischen Fürsten genötigt, ein stehendes Heer zum Schutze der Grenzen gegen die Einfälle der Feinde zu unterhalten. Dieses reguläre Heer bestand unter Jochanan-Hyrkanus aus Söldnern, vornehmlich aus kleinasiatischen Griechen, die für Geld jedem beliebigen Herrn zu dienen bereit waren. Die Mittel zur Besoldung seiner Krieger entnahm der Fürst, nach einem Gerücht im Volke, einem in der Gruft des Königs David aufgefundenen Schatze, in Wirklichkeit wohl einem besonderen, von seinen Vorgängern gesammelten Kriegsschatze. Stand aber dem Fürsten einmal ein stehendes Heer zur Verfügung, so war es nur natürlich, daß er diese Macht zunächst zur Sicherung der Grenzen seines Staates verwendete, dann aber auch zur Angliederung jener Nachbarländer, die infolge der Zerrüttung des Seleucidenreiches herrenlos geworden waren, während Judäa sein unbestrittenes geschichtliches Recht auf diese Gebiete geltend machen konnte.

Von den drei den Juden verwandten semitischen Völkerschaften, die an der südöstlichen Grenze des alten Kanaan lebten, unterlagen um diese Zeit die Ammoniter und Moabiter dem Prozesse der Auflösung unter den syrischen und arabischen Stämmen Transjordaniens, während die nächsten Nachbarn Judäas, die *Edomiter* (Idumäer), deren Landbereich keilförmig in den südlichen Teil des Jerusalemer Bezirks hineinragte, immer mehr in die jüdische Einflußsphäre hineingezogen wurden und anscheinend auch Neigung zu einer kulturellen Verschmelzung mit den Juden an den Tag legten. Dieser Assimilierungsprozeß mußte in dem Augenblick, als Judäa seine politische Unabhängigkeit errungen hatte, bedeutend an Kraft gewinnen, um so mehr als Edom infolge der Wegnahme seiner östlichen Besitzungen durch die Araber, die um diese Zeit in der Nähe des Toten Meeres das kraftvolle *Nabatäerreich* mit der Hauptstadt Petra (das ehemalige *Sela* der Edomiter) gründeten, empfindlich geschwächt war. Jochanan-Hyrkanus machte sich nun daran, den übriggebliebenen Teil des in so gefährlicher Nachbarschaft von der jüdischen Hauptstadt gelegenen Edom seinem Staate einzuverleiben und so den Prozeß der Judaisierung der Edomiter zu Ende zu führen. Er eroberte zunächst ihre festen Städte Adora und Marissa (das biblische Marescha), zwischen Hebron und Gaza, und besetzte sodann auch das ganze Land. Um der Verschmelzung der Edomiter mit dem ihnen blutsverwandten

jüdischen Volke feste Formen zu geben, versuchte Jochanan ihre Bekehrung zur jüdischen Religion. Er gestattete nämlich nur denjenigen von den Eingeborenen, im Lande zu bleiben, die das „jüdische Gesetz" anzunehmen bereit waren. Die Edomiter (oder wenigstens ein großer Teil von ihnen) fügten sich dieser Forderung. Sie unterzogen sich auch der Beschneidung als dem Symbol des Übertritts zum Judentum. Mit der Zeit glichen sich die Edomiter so völlig den Juden an, daß aus ihrer Mitte späterhin sogar bedeutende Staatsmänner Judäas hervorgingen (Antipater) und selbst der Begründer einer neuen königlichen Dynastie (Herodes) war edomitischen Stammes. Diese politische und religiöse Inkorporierung einer ganzen Völkerschaft mochte wohl dem Stolze der offiziellen jüdischen Patrioten zusagen, das Volk aber empfand kaum Freude über diese unverhoffte Vermehrung seiner Zahl. Die judaisierten Edomiter galten im Volke noch lange Zeit als Halb-Juden („hemijoudaioi" bei Josephus), und diese unfreundliche Gesinnung verschärfte sich noch ganz besonders hundert Jahre später, als ein Abkömmling der Edomiter, der König Herodes, Judäa in einen hellenistischen, halb-jüdischen Staat zu verwandeln suchte. Der Bezwinger Edoms, Jochanan-Hyrkanus, konnte nicht voraussehen, daß die Abkömmlinge der unterworfenen Völkerschaft einst über das Los der Hasmonäerdynastie entscheiden sollten, daß seine Nachkommen durch einen König edomitischer Abstammung ihrer Macht und sogar ihres Lebens beraubt werden würden.

Anders verhielt sich der Fürst zu dem nördlichen, halbisraelitischen *Samaritaner*stamme, dem die ehemaligen Führer Judäas, Serubbabel und Nehemia, den Anschluß an den nationalen Bund verwehrt hatten. Es bestand anscheinend für die jüdische Nation gar keine Hoffnung, diese ihr feindlich gesinnte Völkerschaft assimilieren zu können, da sie sich durch den Fanatismus einer religiösen Sekte auszeichnete und sich im Umkreis von Sichem, mitten im Herzen Palästinas, gesammelt um den ihr heiligen Berg Gerisim, auf dem sich der samaritanische Tempel, der Rivale des Jerusalemer Tempels, erhob, ganz von der Umwelt abgeschlossen hatte. Das zwischen den eigentlichen Gebieten Judäas und den hellenisierten Städten Galiläas gelegene samaritanische Sichem schnitt die südlichen Juden von ihren nördlichen galiläischen Stammesgenossen ab und erschwerte in hohem Maße die Aufgabe der Wiedervereinigung der Randgebiete Palästinas mit dessen Mittelpunkt. Von diesen politischen Erwägungen mochte

sich Hyrkanus leiten lassen, als er den Vernichtungsfeldzug gegen die Samaritaner unternahm (um 120). Er eroberte ihre Hauptstadt Sichem und zerstörte den drei Jahrhunderte früher, nach der nationalen Restauration Esras und Nehemias, auf dem Berg Gerisim errichteten Tempel. Diese Zerstörung des samaritanischen religiösen Mittelpunkts wurde als ein so bedeutsames Ereignis angesehen, daß es von den Juden durch Einrichtung eines alljährlichen Gedenktages („Tag des Gerisim", 21. Kislev) ausgezeichnet wurde. Der Sieg Hyrkanus' untergrub für immer die politische Bedeutung der Samaritaner. Sie blieben von nun ab nur noch ein schwaches Völkchen, das sich krampfhaft an die Überreste seiner religiösen Traditionen klammerte und immer mehr den Charakter einer geschlossenen Sekte annahm.

Um die Scheidewand zwischen dem Süden und dem Norden Palästinas endgültig zu zerstören, schickte sich Jochanan-Hyrkanus nun an, auch das hellenisierte Gebiet des mittleren Palästina, den ehemaligen Mittelpunkt des Reiches Israel, wo sich jetzt die freien, von Syro-Griechen bewohnten Städte *Samaria* und *Skythopolis* befanden, seiner Gewalt zu unterwerfen. Diese unter syrischem Protektorat stehenden Städte bildeten ein vorgeschobenes Bollwerk der feindlichen Macht dicht vor den Toren Judäas, im Jesreeltale. Ein Zusammenstoß zwischen den heidnischen Einwohnern Samarias und jüdischen Ansiedlern gab dem jüdischen Fürsten Anlaß, seine Truppen zur Züchtigung der Stadt zu entsenden. An der Spitze des Samaria belagernden Heeres standen die Söhne Hyrkanus': *Aristobulus* und *Antigonus*, Die bedrängten Samaritaner riefen den damaligen syrischen König *Antiochus IX. Kysikenos* zu Hilfe. Der König erschien denn auch mit seinen syrischen Truppen, wurde aber von den Juden zurückgeschlagen. Da berief Antiochus Kysikenos ägyptische Hilfstruppen nach Judäa und begann mit ihrer Hilfe das Land zu verwüsten, um so die Juden abzuschrecken und zur Aufhebung der Belagerung Samarias zu zwingen. Nachdem Antiochus sich jedoch auch diesmal eine Niederlage geholt hatte, zog er sich zurück und übertrug die Fortsetzung des Krieges seinen Feldherren Kallimander und Epikrates. Mit diesen wurden aber die Juden sehr bald fertig. Das Heer des Kallimander wurde geschlagen, während Epikrates an dem syrischen König Verrat beging, indem er die Stadt Skythopolis den Juden für eine Geldbelohnung überließ. Die Belagerung Samarias dauerte noch ein volles Jahr, bis sich schließlich auch diese Stadt den Juden ergab.

Die Sieger übten keine Nachsicht und machten die Stadt dem Erdboden gleich (zwischen 110 und 107). Eine talmudische Legende berichtet, daß am Tage des Sieges des Antigonus und Aristobulus ihr Vater, der als Hohepriester den Gottesdienst im Jerusalemer Tempel versah, plötzlich eine aus dem Allerheiligsten kommende geheimnisvolle Stimme vernahm: „Gesiegt haben die Kinder, die in den Krieg gegen Antiochus zogen". Der Tag der Zerstörung Samarias (25. Cheschvan) gehörte seitdem zu den nationalen Festtagen („Megillath Taanith").

§ 23. Die innere Verfassung. Das Synhedrion

Dank den Erfolgen der ersten hasmonäischen Fürsten erweiterte sich das Landgebiet Judäas, wodurch auch für die Staatsverwaltung bedeutende Komplikationen entstanden. Gleich Simon trug auch Jochanan noch nicht den Titel eines „Königs", sondern begnügte sich mit denjenigen eines Fürsten oder „Ethnarchen" und eines Hohepriesters. Dem Hohepriestertitel mag in jener Zeit die größere Bedeutung beigemessen worden sein, denn ihn eben findet man auf den damals geschlagenen Münzen. Diese tragen in hebräischen Schriftzeichen die Aufschrift: יהוחנן הכהן הגדול ו חבר היהודים („Jochanan der Hohepriester und die Gemeinde der Juden"); auf einigen Münzen lautet der zweite Teil der Inschrift: ראש חבב היהודים („das *Haupt* der Gemeinde der Juden"). Im Texte der ersten Aufschrift tritt der kollegiale Geist der damaligen Verwaltung deutlich zutage: die Münzen wurden nicht nur im Namen des regierenden Hohepriesters geprägt, sondern auch in dem der Volksversammlung oder des höchsten Verwaltungsorgans von der Art eines Staatsrates[1]). Die zweite Aufschrift hebt hingegen nur die Persönlichkeit des Jochanan-Hyrkanus, als des Hohepriesters und des Hauptes der Regierung, hervor.

Es entsteht nun die Frage: wie mag diese Regierung zusammengesetzt gewesen sein, wie verteilte sich im Judäa der Hasmonäerepoche die gesetzgebende, vollziehende und gerichtliche Gewalt? Der äußerste

[1]) Daß „Cheber" soviel wie „Versammlung" oder „Rat" bedeutet, ist daraus zu ersehen, daß in einer dieser Epoche nahestehenden Quelle, der Mischna, die Bezeichnung „Cheber" des öfteren im Sinne von „Stadtrat", Magistrat gebraucht wird (s. Kohut, Aruch, v. חבר).

Mangel an zuverlässigen Nachrichten über den inneren Aufbau des hasmonäischen Staates macht es unmöglich, diese Frage mit genügender Sicherheit zu beantworten. Man kann nur in Form von Vermutungen die Hauptzüge der damaligen Staatsordnung nachzuzeichnen versuchen.

Der höchste Volksältestenrat bestand in Jerusalem in einer für uns bis jetzt nicht ganz klaren Form schon seit der Entstehung der jüdischen Theokratie und dem Zeitalter der „Großen Synagoge" (S. Band I, § 81). Auch noch in der Epoche der griechischen Herrschaft tritt uns diese Institution in verschwommenen Umrissen als „Gerusia" oder als ein aristokratischer Senat entgegen, der von dem Hohepriester, als dem offiziellen Vertreter Judäas der souveränen Gewalt gegenüber, geleitet wird[1]). In den Jahren des hasmonäischen Befreiungskrieges tritt die Jerusalemer Gerusia oft neben den Volksführern Juda, Jonathan und Simon hervor. Die hasmonäische Umwälzung, die Judäa zu einem unabhängigen Staate machte und eine neue Priesterdynastie an die Spitze setzte, mußte auch eine grundlegende Änderung sowohl in dem Wirkungskreis als auch in der Zusammensetzung der „Gerusia" mit sich bringen. Aus einem Organ der untergeordneten Selbstverwaltung wird sie nun zu einem Organ der höchsten Staatsgewalt, zu einem Staatsrat. An der Spitze dieser kollegialen Behörde steht jetzt der Fürst-Hohepriester, der Repräsentant der unabhängigen Staatsgewalt Judäas, und zu ihren Mitgliedern gehören nunmehr nicht nur Vertreter von geistlichen, sondern auch schon von politischen Parteien. Unter der obenerwähnten Bezeichnung „Cheber ha'jehudim" tritt uns dieser Staatsrat auf den Münzen neben dem Namen des Fürsten-Hohepriesters entgegen. Dieser umgebildete Staatsrat, dessen Betätigungsfeld sich bedeutend erweitert hatte, erhielt in der Hasmonäerzeit den griechischen Namen *Synhedrion* (Versammlung, Rat), der sich bald unter den Juden einbürgerte und mit der hebräischen Bezeichnung: Großes „Beth-din" oder Gerichtsstätte („Beth-din ha'gadol") gleichbedeutend wurde. Ob diese Bezeichnung bereits unter Jochanan-Hyrkanus oder aber erst später, unter einem seiner Nachfolger, in Umlauf kam, ist nicht

---

[1]) Oben, §§ 4 und 5. In dem dort erwähnten Erlaß Antiochus III. wird ein „Ältestenrat" (Gerusia) im Zusammenhang mit der Vertretung des Priester- und Gelehrtenstandes erwähnt (Ant. XII, 3, § 3).

mit Gewißheit zu sagen[1]). Jedenfalls erhielt unter diesem Herrscher der oberste Rat oder der Senat zu Jerusalem sein festes Gefüge, das sich dann in der Folgezeit der jeweiligen politischen Lage anpaßte.

Auf Grund der dürftigen Hinweise der erhaltengebliebenen Quellen (Josephus, Mischna) ist es nur möglich, sich ein annähernd genaues Bild von dem höchsten Staatsorgane Judäas während der Hasmonäerzeit und der Zeit der Herodesdynastie zu machen. Offiziell stand an der Spitze des Synhedrion der Hohepriester (unter den Hasmonäern der Fürst oder der König, der zugleich auch die höchste geistliche Würde innehatte); er war der Präsident des Synhedrion („Nassi"); des öfteren vertrat ihn jedoch als Vizepräsident das älteste rechtskundige Mitglied, das den Titel „Vater der Gerichtsstätte" (Ab-Beth-din) führte. Das Haupt- oder das Große Synhedrion zu Jerusalem setzte sich aus einundsiebzig Mitgliedern zusammen; zur Gültigkeit der Beschlüsse genügte indessen schon die Anwesenheit von dreiundzwanzig Mitgliedern, die das „Kleine Synhedrion" bildeten. Einer anderen Vermutung zufolge bildete das dreiundzwanziggliedrige Synhedrion nur eine Sektion des in drei „kleine Synhedrien" zu je dreiundzwanzig Mitgliedern eingeteilten Großen Synhedrion; die gemeinsame Sitzung dieser drei Sektionen, zu denen noch der Präsident und sein Stellvertreter hinzukamen, ergab dann die aus einundsiebzig Mitgliedern sich zusammensetzende Vollversammlung, die als solche das Große Synhedrion genannt wurde. Die Sitzungen fanden in einem der äußeren Tempelräume statt, der unter dem Namen „Lischkath ha'gasith" („Quadernhalle") bekannt ist. Die einzelnen Sektionen des Synhedrion hielten ihre Sitzungen auch in anderen Tempelräumlichkeiten ab. Zu den Mitgliedern des Synhedrion gehörten Vertreter des Adels, Priester, Richter, Gelehrte und Rechtskundige.

Die Kompetenz des Jerusalemer Synhedrion erstreckte sich vor allem auf die Beschlußfassung in Gesetzgebungsfragen und auf die

[1]) Der Staatsrat oder das oberste Gericht zu Jerusalem wird unter dem Namen *Synhedrion* von Josephus zuerst bei der Schilderung der späteren Zeit Hyrkans II., um 47 v. d. chr. Ära, erwähnt (Ant. XIV, 9). Dagegen gebraucht Josephus den Ausdruck „Synhedrion" zur Bezeichnung von provinzialen Verwaltungsbehörden schon bei der Darstellung der Verfassung Judäas nach der Unterwerfung durch Pompejus im Jahre 63 (*Ant.* XIV, 5; in *Bellum* I, 8, § 5 heißen jedoch diese Körperschaften „Synoden").

Entscheidung wichtigster Gerichtssachen. Da jedoch der gesamten jüdischen Gesetzgebung der geheiligte Thorakodex mit all seinen unantastbaren Vorschriften zugrunde lag, so beschränkten sich die Aufgaben des Synhedrion formell auf die Auslegung der einen oder der anderen Bestimmung des Gesetzbuches für den vorliegenden praktischen Rechtsfall; in Wirklichkeit erweiterte sich aber diese „Auslegung" bis zu den Grenzen selbständiger Rechtsschöpfung, wie sie das im Flusse befindliche Leben gebieterisch verlangte. Welchen Anteil diese Körperschaft an der Staatsverwaltung hatte, ist nicht ganz klar. Die spätere (talmudische) Überlieferung spricht dem Synhedrion Kompetenzen, wie Entscheidung über Krieg und Frieden, Ernennung von lokalen Richtern und Beamten und dergl. zu; von den gerichtlichen Funktionen hebt sie besonders die Entscheidung in Sachen der Verführung von Juden zum Abfall vom wahren Glauben hervor, ferner die Aburteilung eines „falschen Propheten", d. i. des Predigers einer neuen Religion, sowie eines vom rechten Wege abgeirrten Hohepriesters. In den Schilderungen des alten Historiographen Josephus tritt das Synhedrion als oberster Gerichtshof für politische Strafsachen erst unter Hyrkanus II., dem Enkel des Jochanan-Hyrkanus, auf (im Zusammenhang mit der Züchtigung Galiläas durch den jungen Herodes; vgl. unten, § 43), was indessen auf das Bestehen einer solchen Praxis schon seit längerer Zeit, schon unter den ersten hasmonäischen Herrschern, hinweist. Das Synhedrion überwachte auch noch die priesterlichen Stammbäume, sorgte für die Reinheit der Ehen und führte zu diesem Behufe besondere Geschlechtsregister, stellte mit dem Kalender zusammenhängende Beobachtungen an, berechnete die Zeitläufte, um die Feiertage festsetzen zu können, und sorgte überdies noch für die Ordnung des Gottes- und Opferdienstes im Jerusalemer Tempel.

Die Zusammensetzung des Synhedrion war ziemlich bunt. Ihm gehörten Staatsmänner und Gelehrte, Tempelpriester und Laien, Vertreter des Geschlechtsadels und rechtskundige Richter an. Unter den ersten Regenten aus der Hasmonäerdynastie herrschten im Synhedrion anscheinend die weltlichen und geistlichen Würdenträger vor, später waren jedoch die Vertreter des Gelehrtenstandes, erfahren in der Rechtsauslegung und streng in der Hochhaltung der nationalen Gebote, dominierend. Diese Änderung in dem Staatsrate Judäas hing unmittelbar mit jenem Kampf der beiden politischen Parteien, der

Sadduzäer und Pharisäer, zusammen, der schon unter Jochanan-Hyrkanus einsetzte und dann unter seinen Nachfolgern sich besonders verschärfte.

§ 24. Die politischen Parteien der Pharisäer und Sadduzäer[1])

Die Wiederherstellung des unabhängigen Judäa nach der vier Jahrhunderte langen Fremdherrschaft stellte die Führer des Volkes vor ein schwieriges Dilemma: sollte das jüdische Volk zu einer *politischen Nation* werden, gleich den anderen Völkern seines Ranges, oder sollte es vornehmlich eine *geistige Nation* mit einer nach dem Abstreifen des fremden Joches nur zu freierer Entfaltung gelangten theokratischen Verfassung bleiben? Sollte das zu einem selbständigen Staate gewordene Judäa sich von der vorhergegangenen jahrhundertelangen Evolution lossagen und zu einem gewöhnlichen Staatswesen werden, das gleich jedem anderen regen Anteil an dem Getriebe der internationalen Politik nimmt, Krieg führt, Bündnisse schließt und die Erweiterung seines Landgebietes und seiner Einflußsphäre anstrebt? Oder aber sollte es als eine geistig-nationale Organisation, als eine „civitas Dei", die errungene Unabhängigkeit nur zur Vervollkommnung des inneren Lebens nützen, ohne auf dem Gebiete der auswärtigen Politik mit den Nachbarn wetteifern zu wollen, und seine ihm allein eigentümliche geistige Form des Gemeinwesens, die solange das Kennzeichen des „auserwählten Volkes" gebildet hatte, zu bewahren suchen?

Es war dies eine brennende Frage, die eine unverzügliche Entscheidung heischte. Die ersten Hasmonäerfürsten führten Judäa den Weg der zur Selbsterhaltung wie zur wirtschaftlichen Entwicklung unerläßlichen Machtausdehnung. Simon kämpfte um den freien Zutritt zum Meere; Jochanan-Hyrkanus erstrebte die Erweiterung des Herrschaftsbereiches seines Landes und die Sicherung der Grenzen. Den Fürsten schloß sich die jüdische Priester- und Beamtenaristokratie an sowie auch der ganze weltlich gesinnte Teil der Gesellschaft, der sich die geläufigen hellenischen Anschauungen über Staat und Gesellschaft angeeignet hatte. Gegen diese Verwandlung Judäas in einen gewöhnlichen militärisch-politischen Organismus trat indessen jener theo-demokratische, religiös denkende Teil der Gesellschaft auf,

[1]) S. Anhang, Note 2, am Schlusse des Bandes.

der von den Traditionen der Soferim und Chassidäer durchdrungen war und von einer friedlichen geistigen Republik, von einer eigenartigen gesellschaftlichen Ordnung, von der Vorherrschaft des religiös-sittlichen Prinzips im Gemeinwesen, von einer ganz außergewöhnlichen, gesonderten Stellung des Judentums unter den anderen Nationen träumte. Dieser Richtung schloß sich der Gelehrtenstand und die im Geiste der Theokratie erzogene Volksmasse an, bei der das nationale Gefühl mit dem religiösen verschmolzen, die im Laufe von vier Jahrhunderten der internationalen Politik gänzlich entfremdet worden und nur um ihre innere Autonomie besorgt war.

In der Regierungszeit des Jochanan-Hyrkanus führte nun diese grundsätzliche Meinungsverschiedenheit in der Frage der Aufgaben des Staates zur Bildung zweier Parteien: der *Sadduzäer* (Zaddukim) und der *Pharisäer* (Peruschim). Die erste erhielt anscheinend ihren Namen von den an ihrer Spitze stehenden „Zadokiten", d. i. den Nachkommen des alten Priestergeschlechts Zadoks, aus dem während der letzten Jahrzehnte der syrischen Herrschaft die hellenistisch gesinnten Hohepriester hervorgegangen waren. Nun durch die neue Hasmonäerdynastie von dem Hohepriestertum abgedrängt, nahmen die Zadokiten doch noch immer eine hervorragende Stellung unter der Tempelpriesterschaft sowie unter der Beamten-, Militär- und Geldaristokratie ein, und übten so einen bedeutenden Einfluß auf die Staatsgeschäfte aus. Sie und ihre Anhänger, die Sadduzäer, waren bestrebt, eine Trennung von Staat und Religion herbeizuführen, soweit dies bei einer auf der Thora als der unwandelbaren jüdischen Verfassung begründeten Gesetzgebung möglich war. Sie behielten nur die äußeren Formen, den Buchstaben dieser Verfassung bei, bauten aber in Wirklichkeit ihren Staat nach dem Vorbild aller politischen Organisationen des hellenisierten Orients auf. Die Sadduzäer waren die unmittelbaren Nachfolger jener gemäßigten Hellenisten, die in der Epoche der griechischen Herrschaft der weltlichen Kultur den Vorrang vor der geistlichen im jüdischen Leben zu verschaffen bestrebt waren. Zu dieser Partei gehörte jene Oberschicht der Gesellschaft, die dank ihrer sozial-wirtschaftlichen Lage mit den entsprechenden Kreisen der griechisch-syrischen Gesellschaft in Berührung kam und sich deren Vorstellungen von einem zivilisierten Staat zu eigen machte. Von dem Wunsch erfüllt, die Entwicklung Judäas in die Bahn derjenigen Syriens, Ägyptens und anderer Staaten der damaligen zivilisierten Welt

zu lenken, suchten die Sadduzäer die die Juden von den anderen Kulturvölkern unterscheidenden und so sehr hervorstechenden nationalen Eigentümlichkeiten auf jede Weise abzuschwächen. Sie erkannten freilich die Thora als die heilige Verfassung Judäas an, achteten sie jedoch nur als ein Erbe der Vorzeit, als ein Vermächtnis der Ahnen, das man zwar in allen Ehren hält, von dem man sich aber im praktischen Leben nur selten leiten läßt. Man solle, meinten sie, den *Buchstaben* der Thora in aller Form befolgen, jedoch nur auf genau begrenzten Gebieten, ohne ihren *Geist* und *Sinn* auf das ganze Leben des Menschen erstrecken zu wollen. Die alte Tradition und das fortschreitende Leben könnten, so meinten sie, nur mechanisch verbunden, nicht aber organisch vereinigt werden. Man könne, sagten sie sich, konservativ in der Religion und doch in der Politik dem Geiste der neuen Zeit gefügig sein. Die Gebote der Religion solle man wahren, nicht aber zwecks Reglementierung des Lebens weiter entwickeln und vermehren, wie es die Soferim seit den Zeiten Esras getan hatten; zur alten schriftlichen Lehre sollte keine neue „mündliche" in der Form von Überlieferungen oder Interpretationen hinzugefügt werden. Die Thora, hieß es, sei ein für allemal abgeschlossen, das Leben aber gehe seine Wege, und diesen müsse man sich nun anpassen.

In schroffem Gegensatz zu dieser Richtung standen die Pharisäer, deren Wahlspruch nationale Eigenart und Absonderung war. Schon die Benennung dieser Partei bedeutete: *Abgeteilte, Abgesonderte*[1]). Der letzterwähnte Ausdruck mochte einen doppelten Sinn haben: er bedeutete sowohl die nationale Abgesondertheit der Juden von den anderen Völkern als auch die persönliche religiöse Zucht, die den frommen Juden veranlaßte, allem zu entsagen, was der Reinheit des Glaubens, dem sittlichen Lebenswandel, den Vorschriften der Thora und den mündlichen Überlieferungen zuwider war. Die Pharisäer waren bestrebt, Judäa aus der Menge der es umgebenden Staaten herauszuheben und hier eine geistige Republik zu begründen, wo das Recht mit der Moral, mit dem göttlichen Gesetz Hand in Hand ge-

[1]) Der hebräische Ausdruck *„Perischuth"* ist mit dem griechischen *Amixia* identisch, der nach Josephus (*Ant.* XII, 8, 3) das bei den Juden geltende Verbot, mit Andersgläubigen in Verkehr zu treten oder sich zu „vermischen", kennzeichnete. Im weiteren Sinne heißt „Perischuth" soviel wie „Zurückhaltung von der Sünde", Gottesfurcht und sittliche Strenge.

hen, wo die religiösen, die sittlichen Heldentaten, nicht aber militärische oder politische Erfolge, am höchsten bewertet werden sollten. Aus der von den Hasmonäern errungenen Unabhängigkeit wollten die Pharisäer nur den einen Vorteil ziehen: sie wollten die unbeschränkte Selbstverwaltung im Inneren genießen, ohne mit den Interessen einer übergeordneten souveränen Macht rechnen zu müssen, ohne sich überhaupt um die Außenpolitik zu kümmern; die Sadduzäer dagegen wollten durch die Unabhängigkeit des Landes gerade das Gegenteil erreichen: den Eintritt Judäas in die internationale Familie als eines aktiven Teilnehmers an der Weltpolitik. Standen die Sadduzäer in genetischem Zusammenhange mit ihren Vorgängern, den Hellenisten, so waren die Pharisäer nicht minder die unmittelbaren Nachfolger der Chassidäer und Soferim. Im Judaismus als einer religiös-sittlichen und nationalen Weltanschauung erblickten sie jene schöpferische Kraft, von der alle Gebiete des Volkslebens durchdrungen werden sollten. Sie schätzten allerdings die politische Unabhängigkeit Judäas, jedoch nur als eine zur Erhaltung des Kerns, der kulturellen Eigenart der Nation, unentbehrliche Umhüllung. An der Spitze der Pharisäerpartei standen Männer, die sich durch edle geistige Gaben, durch Schriftgelehrsamkeit, frommen Lebenswandel und sittlichen Rigorismus auszeichneten. Die Anhänger der Pharisäer entstammten vornehmlich den mittleren Volksschichten, und ihre Partei kann daher als eine demokratische gelten im Vergleich zu der Partei der Sadduzäer, der Vertreter des Bluts- und des Beamtenadels. Für die Pharisäer gingen die Interessen der *Nation* denjenigen des *Staates* voran. Die geschichtliche Erfahrung lehrte sie, daß diese *nationaldemokratischen Interessen* am besten durch ein theokratisches Regime gesichert werden konnten, d. i. durch die Vorherrschaft der Thora als einer von Gott gegebenen Verfassung, die dem geltenden Rechte als Grundlage zu dienen hatte. Da die geschriebenen Normen der Thora nicht das Leben in seiner ganzen Mannigfaltigkeit zu umfassen vermochten, so sollten sie durch mündliche Traditionen einerseits und durch juristische Auslegung andererseits vervollkommnet werden. Das gesamte Volksleben im Geiste der Thora zu regeln und so zur Hebung der nationalen Zucht beizutragen — dies erschien den Pharisäern als das sicherste Mittel zur Erhaltung der Nation.

In dem langwierigen Kampfe zwischen den Sadduzäern und Pharisäern waren die politischen Motive mit den religiösen aufs innigste

verflochten, jedoch herrschten um diese Zeit die politischen Motive noch vor. Die religiösen und dogmatischen Streitigkeiten, die Meinungsverschiedenheiten in der Auslegung der Thoragesetze und in deren Anpassung an das im Flusse begriffene Leben — all dies, worauf die Geschichtsschreiber gewöhnlich das eigentliche Wesen dieser Parteikämpfe zurückführen, trat in den Vordergrund erst viel später und gewann gerade in dem Maße an Bedeutung, in welchem die Lebensenergie des jungen Staates schwand und die Tragweite der geistigen Verteidigung im Vergleich zu der der politischen Selbsterhaltung zunahm[1]). Derselbe alte Historiograph (Josephus), der in seiner rein theoretischen Kennzeichnung der beiden Parteien ganz besonders die sie trennenden religiös-dogmatischen Ansichten betont, die zu seiner Zeit, anderthalb Jahrhunderte nach der Entstehung des Widerstreites, in den gegenseitigen Beziehungen der Parteien auch in der Tat vorwalteten, hebt in seiner Darstellung der Ereignisse aus der Hasmonäerzeit selbst den rein *politischen* Charakter der Kämpfe zwischen diesen Parteien hervor und schildert ihren Kampf um die Macht, um den überwiegenden Einfluß auf den König, um die Vorherrschaft im Staatsrat oder Synhedrion, sowie den Kampf für oder wider die Eroberungspolitik. Die von dem alten Historiker mitgeteilten Tatsachen lassen keinen Zweifel darüber, daß der politische Kampf zwischen den Pharisäern und den Sadduzäern, der unter Jochanan-Hyrkanus seinen Anfang genommen hatte, auch unter dessen Nachfolgern unausgesetzt fortdauerte und sich manchmal bis zum äußersten zuspitzte, bis dann Pompejus an die Tore Jerusalems pochte; aber auch später noch gaben, wie ehedem, gerade die politischen Motive in dem Widerstreit der beiden Parteien gar oft den Ausschlag.

§ 25. *Der Bruch des Jochanan-Hyrkanus mit den Pharisäern*

Der Kampf der Pharisäer mit den Sadduzäern um die Beeinflussung der Staatsverwaltung ließ in den letzten Jahren des Jochanan-Hyrkanus auch die oberste Gewalt nicht aus dem Spiel. Die Pharisäer waren mit der Regierung dieses Fürsten nicht zufrieden. Ihnen mißfiel seine Vorliebe für kriegerische Unternehmungen, die Judäa in die internationalen Machtkämpfe verwickelten, die aber von den Sadduzäern als Staatsnotwendigkeit angesehen wurden. Der Fürst-

[1]) S. unten, § 35, sowie Anhang, Note 2.

Hohepriester selbst schwankte zwischen den beiden im Synhedrion vertretenen Parteien. Zu Beginn seines Fürstentums scheint er den Ratschlägen der Pharisäer, die der Pflege der geistigen Bedürfnisse des Volkes galten, Folge geleistet zu haben. Solange der Fürst den Verteidigungskrieg gegen den Jerusalem belagernden Antiochus Sidetes führte, gehörten ihm denn auch die ungeteilten Sympathien der Pharisäer. Als er sich aber dann auf die Eroberungspolitik verlegte, verlor er ihre Freundschaft ganz. Ihnen kam es überhaupt ungelegen, daß die immer komplizierter werdende Außenpolitik die Aufmerksamkeit des Fürsten gänzlich von dem geistig-kulturellen Gebiet ablenkte. Es schien ihnen ungeziemend zu sein, daß der vor dem Heere einherziehende Fürst zugleich auch die Obliegenheiten eines Hohepriesters versehe, daß er seine Tatkraft zwischen Schlachtfeld und Tempel teile. So ward in den Streit der politischen Parteien die Person des Fürsten-Hohepriesters selbst hineingezogen. Dies machten sich nun die Sadduzäer, die das Regierungssystem des Jochanan-Hyrkanus in jeder Weise guthießen, zunutze und stachelten ihn gegen die pharisäische Opposition auf, bis es ihnen gelang, einen völligen Bruch zwischen dem Fürsten und den Pharisäern herbeizuführen.

Die unmittelbare Veranlassung zu diesem Bruche gab folgende Begebenheit [1]). Jochanan veranstaltete einmal ein Gastmahl, zu dem auch viele einflußreiche Pharisäer geladen waren. Beim Gelage ersuchte der Fürst seine Gäste, ihm freimütig zu erklären, ob er in seinen Regierungshandlungen je von den göttlichen Geboten (der Thora) abgewichen wäre, und wenn dies der Fall gewesen sei, wenn er tatsächlich geirrt hätte, so bat er, ihm die Wahrheit zu sagen, ihn auf den rechten Weg zu weisen und ihn so vor ähnlichen Verfehlungen in Zukunft zu bewahren. Von der Bescheidenheit und der Aufrichtigkeit des Fürsten tief gerührt, priesen die Anwesenden einhellig seine Regierung. Nur einer von den Pharisäern, namens Eleasar, erhob sich und sagte: „Wenn du gerecht sein willst (eine andere Lesart: „Wenn du die Wahrheit zu erfahren wünschest"), so lege die Hohepriesterwürde nieder und begnüge dich, über das Volk zu herrschen!"

[1]) Diese Erzählung scheint ihrer Grundlage nach, ungeachtet der sagenhaften Ausschmückungen, durchaus historisch zu sein, da sie uns in zwei voneinander unabhängigen Quellen erhaltengeblieben ist (Ant. XIII, 10 und talmud. Trakt. Kidduschin, 66). Da in der talmudischen Überlieferung Namen und Einzelheiten verwirrt zu sein scheinen (König Jannäus statt Jochanan, der Pharisäer Jehuda statt Eleasar usw.), so halten wir uns an die Wiedergabe des Josephus.

Als der Fürst ihn dann nach dem Grunde seiner Forderung fragte, erwiderte der kühne Pharisäer: „Weil wir von den Alten hören, daß deine Mutter unter Antiochus Epiphanes gefangen gewesen ist". (Der Sohn einer Kriegsgefangenen durfte von Rechts wegen nicht Priester sein, da das Verweilen der Mutter in Gefangenschaft die Makellosigkeit der Abstammung in Frage stellte). Diese Äußerung, die sich später (auf Grund einer besonderen Nachforschung, wie eine andere Überlieferung wissen will) als völlig grundlos erwies, verletzte Jochanan-Hyrkanus selbst zutiefst und betrübte auch seine Freunde.

Die dem Hofe nahestehenden Sadduzäer versäumten nicht, diesen Umstand zu ihrem Vorteil auszubeuten, und stachelten den Fürsten gegen die Pharisäer auf. Der Freund des Jochanan-Hyrkanus, der Sadduzäer *Jonathan*, suchte ihm einzureden, die kühne Äußerung des Eleasar sei nichts als der Ausdruck der die ganze Pharisäerpartei erfüllenden feindseligen Gefühle. Seinem Rate folgend, verlangte der Fürst von den Pharisäern, sie möchten selbst die von Eleasar wegen Ehrabschneidung und Verleumdung verdiente Strafe bestimmen. Die Pharisäer verurteilten Eleasar wegen gewöhnlicher Beleidigung zu einer verhältnismäßig geringfügigen Strafe: zu „Schlägen und Banden". Hyrkanus, der eine viel strengere Bestrafung erwartet hatte, glaubte nun daraus schließen zu müssen, daß den Pharisäern das Vergehen des Eleasar ziemlich harmlos erscheine, während der sadduzäische Höfling Jonathan den Fürsten seinerseits noch zu überzeugen suchte, die Pharisäer hätten an der schroffen Herausforderung ihres Gesinnungsgenossen sogar Gefallen gefunden.

Jochanan-Hyrkanus war es sicherlich schon früher bekannt geworden, daß unter den Pharisäern über die Vereinigung der Würde des Hohepriesters und des Feldherrn-Fürsten in einer Person Unzufriedenheit herrschte. Die verletzende Form jedoch, in die der Pharisäer Eleasar die Verwahrung kleidete, entfremdete die Pharisäerpartei dem Fürsten endgültig. Zuletzt schloß er sich ganz an die Sadduzäer an, die so zu maßgebendem Einflusse am Hofe gelangten. Auf ihre Einflüsterungen hin beseitigte er alle von den Pharisäern als rechtmäßige oder überlieferungstreue Thora-Interpretationen aufgestellten Gesetze. Fortan gewannen die Sadduzäer im Obersten Rat oder im Synhedrion die Oberhand und behielten dann noch lange die Zügel der Regierung fest in Händen.

Diese innere Zwietracht vermochte jedoch bei der Nachwelt die

lichten Erinnerungen an die glückliche Zeit der Regierung des Jochanan-Hyrkanus nicht gänzlich in den Schatten zu stellen[1]). Man müßte in der Tat weit in die jüdische Geschichte zurückblicken, um eine derartige Anspannung der ganzen politischen und geistigen Lebensenergien des Volkes, wie sie unter dem zweiten Fürsten aus dem Hasmonäerhause erfolgt war, wiederzufinden. Schließlich zeugen auch die Parteikämpfe in Judäa von einem Übermaß an geistigen Kräften in dem zu neuem Leben erwachten Volke, von der Fülle und der Mannigfaltigkeit seiner sozialen und religiös-sittlichen Bestrebungen, für die der Rahmen eines gewöhnlichen Staatsgefüges denn auch wirklich viel zu eng war.

[1]) Wenn der in den talmudischen Überlieferungen (Sota 47–48; Maasser-Scheni im Jerusal. Talmud; Tosephta zum Trak. Demai u. a.) erwähnte „Jochanan-Kohen Gadol" („Jochanan der Hohepriester") mit Jochanan-Hyrkanus identisch sein sollte, so wäre daraus zu entnehmen, daß auch die pharisäische Tradition dem Fürsten ein gutes Andenken für die von ihm im pharisäischen Geiste durchgeführten Reformen des Tempelritus bewahrt hat. Aber auch dieser Überlieferung zufolge wurde der anfänglich fromme Hohepriester „gegen Ende seines Lebens Sadduzäer" (Berachoth, 29).

Zweites Kapitel

Die Könige Aristobulus I. und Jannäus und die Königin Salome

(104—67)

§ 26. *Der König Juda-Aristobulus*

Jochanan-Hyrkanus starb nach einer dreißigjährigen Regierung im Jahre 104. Er hinterließ neben seinem Weibe fünf Söhne, von denen der älteste, *Juda*, den griechischen Namen *Aristobulus* trug. Es war dies derselbe Prinz, der noch bei Lebzeiten des Vaters, zusammen mit seinem Bruder *Antigonus*, Samaria erobert und verwüstet hatte (§ 22). Juda-Aristobulus sollte der hasmonäischen Verfassung zufolge beide Würden des Vaters erben, sowohl die des Fürsten als auch die des Hohepriesters. Allein der verstorbene Fürst hatte, wie es in einem alten Bericht heißt, in seiner letztwilligen Verfügung seine Witwe zur Regentin über das Reich eingesetzt, sodaß Juda nur die Hohepriesterwürde zu übernehmen hatte. Zu einer solchen Verfügung mag Hyrkanus die unter den Pharisäern herrschende Unzufriedenheit über die Vereinigung der weltlichen und geistlichen Gewalt in einer Person bewogen haben, die in den letzten Jahren seiner Regierung besonders laut wurde. Jedoch der ehrgeizige Juda-Aristobulus wollte sich mit dieser Kürzung seiner gesetzlichen Gewalt nicht abfinden. Er entriß seiner Mutter die Regierungsgewalt und ließ sie in den Kerker werfen, wo sie bald darauf den Hungertod erlitten haben soll. Auch alle seine Brüder hielt er in Haft, Antigonus ausgenommen, dem allein er gewogen war und den er auch zu seinem Mitregenten machte.

Ohne sich mit dem Titel eines Fürsten oder „Ethnarchen" (Nassi) zu begnügen, nahm Juda-Aristobulus als erster den Titel eines *Königs*

(Melech) an, der seit den Zeiten Zedekias, des letzten Königs aus dem Davidshause, in Judäa nicht mehr gebräuchlich war. Diese Neuerung entsprach wohl der unabhängigen Stellung der hasmonäischen Fürsten, sie widersprach aber der alten Volkstradition, die die Hoffnung auf eine Wiederherstellung der Königsgewalt nur mit dem Davidischen Geschlechte verband. Der von den weltlichen Anschauungen der Sadduzäer durchdrungene Aristobulus folgte indessen dem Brauche der hellenistischen Nachbarstaaten, in denen sogar Kleinfürsten sich „Könige" (Basileus) nannten. Die griechischen Schriftsteller nennen Aristobulus wohl nicht ohne Grund einen „Philhellenen", einen „Freund der Griechen". Auf den erhaltengebliebenen, während seiner Regierung geschlagenen Münzen ist jedoch nur sein hebräischer Name mit dem Hohepriestertitel und unter Erwähnung der „Gemeinde der Juden" (Jehuda kohen gadol w'cheber ha'jehudim) eingeprägt, nicht anders wie auf den Münzen des Jochanan-Hyrkanus.

In seiner Außenpolitik hielt Juda-Aristobulus dieselbe Richtung wie sein Vater inne. Hatte Jochanan-Hyrkanus die südlichen Nachbarn Judäas, die Edomiter, unterworfen und judaisiert, so eroberte Aristobulus den nördlichen Teil *Galiläas*, am Libanongebirge, und zwang dessen Einwohner, die arabische Völkerschaft der „Ituräer", zu der jüdischen Religion überzutreten. Es war dies anscheinend der Beginn eines die Unterwerfung Nordgaliläas bezweckenden Feldzuges, der aber infolge des frühzeitigen Todes des Aristobulus nicht zu Ende geführt werden konnte.

Die Regierung des Aristobulus war nur von kurzer Dauer. Die am Hofe geschmiedeten Ränke, die schließlich zu einem tragischen Ausgang führten, werfen einen düsteren Schatten auf die kurze Zeit seines Königtums. Der neue Staatsregent war ein kränklicher und sehr argwöhnisch veranlagter Mann, dessen Beziehungen zu seiner nächsten Umgebung aus diesem Grunde überaus unbeständig und von seiner jeweiligen Stimmung abhängig waren. Als nun sein jüngerer Bruder und Mitregent Antigonus durch seine Erfolge im Ituräerkriege die Volksgunst für sich gewonnen und seine Volkstümlichkeit sowie die Zuneigung des Königs selbst ihm viele Neider aus der Mitte der Hofleute zugezogen hatten, hinterbrachten seine Feinde dem König, der von dem Volke und dem Heere bewunderte Prinz trüge sich nunmehr mit dem Plane einer Staatsumwälzung, um die ganze Macht ungeteilt in die Hände zu bekommen. Der argwöhnische König schenkte

den Verleumdern Glauben und schreckte nicht davor zurück, das Blut des geliebten Bruders zu vergießen.

Über diesen traurigen Vorfall hat sich folgende dramatische Erzählung erhalten: Der König Aristobulus lag in seinem Palaste krank darnieder. Da kehrte anläßlich des Laubhüttenfestes Antigonus aus dem Feldzuge nach Jerusalem zurück und wurde vom Volke mit Jubel begrüßt. Ohne Zeit zu verlieren, begab sich der Prinz in voller Ausrüstung mitsamt seinem Militärgefolge zum Tempel, um die Feier beginnen zu lassen und einen Bittgottesdienst für die Genesung des kranken Königs zu veranstalten. Aristobulus wurde sofort von der feierlichen Prozession benachrichtigt, wobei man ihm versicherte, Antigonus habe Böses im Sinne und wolle daher auch mit Waffen in den Händen in den Palast kommen. Da befahl der König seiner Leibwache, jeden, der es wagen würde, bewaffnet in den Palast einzudringen, auf der Stelle niederzumachen. Dem Antigonus riet er aber insgeheim, er möge unbewaffnet zu ihm kommen. Die auf das Verderben des Antigonus sinnenden Höflinge überredeten jedoch die zu ihm mit der königlichen Warnung geschickten Boten, ihm gerade das Gegenteil zu übermitteln, daß nämlich der König ihn unbedingt in seiner neuen Rüstung zu sehen wünsche. Nichts Schlimmes ahnend, begab sich der geharnischte Antigonus in den Palast; als er jedoch an den dunklen Durchgang am Stratonsturm herankam, überfiel ihn, laut früher erhaltenem Befehl, die königliche Leibwache und machte ihn nieder. Die Nachricht von dem Tode des geliebten Bruders erschütterte Aristobulus; seine Krankheit verschärfte sich; ein wiederholter starker Blutsturz beschleunigte neben den seelischen Qualen seinen Tod, der im zweiten Jahre seiner Regierung eintrat (103).

Aristobulus scheint unter dem Einfluß der sadduzäischen Aristokratie gestanden zu haben und bei dem den Pharisäern zuneigenden orthodoxen Teile des Volkes unbeliebt gewesen zu sein. Diese Unbeliebtheit mag wohl auch der Grund sein für die Verbreitung übertriebener Sagen von den Grausamkeiten, die der sadduzäisch gesinnte König an seiner Mutter und seinen Brüdern verübt haben soll. Nur die griechischen Geschichtsschreiber[1]) finden gute Worte für Aristobulus, höchstwahrscheinlich weil er im Rufe eines „Hellenenfreundes" stand.

[1]) Strabo im Namen des Timagenes, s. *Ant.* XIII, 11.

§ 27. Alexander-Jannäus und seine Kriege

Nach dem Ableben des Aristobulus gab dessen Witwe seine drei Brüder frei. Der älteste von ihnen, *Jonathan* oder *Jannäus*, wurde zum König und Hohepriester ausgerufen (103—76). Seinem hebräischen Namen fügte der neue König, wie es damals Sitte war, noch einen griechischen, *Alexander*, bei. Da Aristobulus kinderlos verstarb, ehelichte Alexander-Jannäus, wie es das biblische Gesetz gebot, dessen Witwe, die gleichfalls einen doppelten, einen hebräischen und einen griechischen, Namen trug: *Salome-Alexandra (Salomith, Salma,* auch *Salomzion)*. Es gibt eine ziemlich verschwommene Nachricht, derzufolge er einen seiner Brüder, der Ansprüche auf den Thron erhoben hatte, umgebracht habe; jedoch erscheint es nicht ausgeschlossen, daß diese Tat dem Könige später von dem ihm wenig gewogenen Volksmunde angedichtet worden ist. Man erzählte auch, der Fürst Jochanan-Hyrkanus hätte für seinen zweitältesten Sohn nur wenig übrig gehabt und ihn nicht einmal für die Staatsgeschäfte vorbereiten wollen; da er seinen Sohn nicht am Hofe sehen wollte, soll der König ihn zur Ausbildung nach Galiläa geschickt haben. Dort, in dem hellenisierten Milieu, mochte dem Jüngling eine gediegene gymnastische und militärische Ausbildung zuteil geworden sein, nicht aber jene staatsbürgerliche und geistliche Erziehung, die für einen zukünftigen Regenten und Hohepriester Judäas unerläßliche Vorbedingung war. Der frühzeitige Tod seiner zwei Brüder, des Aristobulus und des Antigonus, brachte Jannäus unverhofft an die Spitze der Staatsregierung, und nun kam die ganze Einseitigkeit seiner Erziehung zum Vorschein. Der neue König kannte nur ein Lebensziel: die Ausdehnung der Herrschaft Judäas über ganz Palästina. Dem Draufgängertum des Soldaten hielt bei dem neuen Herrscher staatsmännische Besonnenheit nicht immer die Wage. Mögen auch manche seiner Unternehmungen von politischer Notwendigkeit bestimmt worden sein, so waren doch die anderen von ihm angezettelten Kriege nichts als abenteuerliche Wagnisse, die unzählige Opfer verschlangen, ohne wirtschaftliche oder geistige Vorteile für das Volk im Gefolge zu haben.

Vor allen Dingen richtete Jannäus seine Blicke auf das Küstengebiet des Mittelmeeres, wo Judäa bis dahin nur den Hafen Jaffa nebst einigen anderen Städten besessen hatte. Infolge der völligen Auflösung, in der sich um jene Zeit Syrien befand, verwandelten

sich die von Griechen und Phöniziern bewohnten Küstenstädte Palästinas in unabhängige „freie Städte"; Handel und Industrie standen dort in Blüte, jedoch an militärischer Sicherheit fehlte es bei den meisten ganz. Dies machte sich der kriegerische judäische König zunutze, der die von seinen Vorgängern begonnene Angliederung der Meeresküste nun zu Ende führen wollte. Er zog mit seinem Heere gegen *Ptolemais* (Akko), den bedeutenden nördlichen Hafen Palästinas, und belagerte die Stadt. Die Belagerten riefen den Herrscher der nahegelegenen Insel Cypern, *Ptolemäus-Lathurus*, zu Hilfe, einen ägyptischen Prinzen, den seine Mutter, die Königin Kleopatra III., des ägyptischen Thrones beraubt hatte. Als nun Ptolemäus mit einem großen Heere heranrückte, sah sich Alexander-Jannäus genötigt, die Belagerung von Ptolemais für eine Zeitlang aufzuheben; er wollte sein Vorhaben aber trotzdem nicht aufgeben und griff daher zu einer diplomatischen List. Während er einerseits mit Ptolemäus Frieden schloß, ersuchte er zugleich dessen dem Sohne feindlich gesinnte Mutter, die ägyptische Königin Kleopatra, in deren Umgebung sich, nebenbei bemerkt, viele einflußreiche jüdische Würdenträger befanden, um Hilfe. Davon in Kenntnis gesetzt, geriet Ptolemäus in Zorn und wandte sich nun mit seinem Heere gen Galiläa. Er eroberte und plünderte die Stadt *Asochis* (in der Nähe von Sepphoris) und stellte sich dann seinem Feinde am Ufer des Jordan, bei Asophon. Es kam zu einer blutigen Schlacht, in der beide Gegner eine ungewöhnliche Tapferkeit an den Tag legten. Schließlich behielten die Krieger des Ptolemäus dank besonders geschickter Manöver die Oberhand. Die besiegten Juden ergriffen die Flucht, und der Feind verfolgte sie und schlug die Fliehenden erbarmungslos nieder, „bis das Schwert vom Morden stumpf wurde und die Hände erlahmten" (100).

Die Sieger wandten sich nun, sengend und mordend und die jüdischen Siedlungen auf ihrem Wege der Zerstörung preisgebend, zur Meeresküste zurück. In einigen Dörfern ließ Ptolemäus-Lathurus, wie berichtet wird, die Frauen und Kinder in Stücke schneiden und in Töpfe mit siedendem Wasser werfen, um unter den Juden anderer Orte durch Gerüchte vom Herannahen fürchterlicher Menschenfresser Schrecken und Grauen zu verbreiten. Ptolemäus hatte bereits Ptolemais und Gaza besetzt, deren Eroberung sich kurz vorher Jannäus selbst zum Ziele gesetzt hatte, als die Königin Kleopatra eingriff. Die wachsende Macht des ihr verhaßten Sohnes an der palästinischen

Küste, an der Schwelle Ägyptens, erregte ihre Besorgnis, und sie sandte Flotte und Heer gegen ihn aus. Der Oberbefehl über das ägyptische Heer wurde, wohl nicht zufällig, zwei alexandrinischen Juden übertragen, Chelkia und Chananja, den Enkeln des ehemaligen Jerusalemer Hohepriesters Onias III. (s. unten, § 38). Nach hartnäckigen Kämpfen zu Land und zu Wasser schlugen sie Ptolemäus in die Flucht. Nach der Einnahme von Ptolemais, dem Schlüssel zu Palästina, wäre es den Ägyptern ein leichtes gewesen, das ganze Land zu besetzen. Manche der Vertrauten Kleopatras rieten der damals nach Palästina gekommenen Königin, die Gelegenheit wahrzunehmen und Judäa wieder mit Ägypten zu vereinigen, wie es schon unter den ersten Ptolemäern geschehen war. Allein der Feldherr Chananja (sein Kampfgenosse Chelkia war in der Schlacht gefallen) machte von seinem großen Einflusse auf die Königin Gebrauch, um sie von diesem Gewaltakt abzubringen. Er soll ihr sogar mit einem allgemeinen Aufstand der Juden in den ägyptischen Besitzungen gedroht haben, falls sie die Unabhängigkeit Judäas antasten würde. Kleopatra ließ sich überreden und schloß sogar ein Freundschaftsbündnis mit Alexander-Jannäus, der ihr seinen Dank für den geleisteten Beistand auszusprechen gekommen war. Darauf kehrte Ptolemäus-Lathurus nach Cypern und Kleopatra nach Ägypten zurück. Der unternehmungslustige jüdische König aber, der nun wieder frei aufatmen konnte, wandte sich neuen Eroberungen zu.

Er besetzte zwei hellenisierte Städte an der Ostgrenze Judäas, in der Nähe des Jordan: *Gadara* und das stark befestigte *Amathus*. Gadara wurde nach zehnmonatlicher Belagerung eingenommen, während bei der Eroberung von Amathus das jüdische Heer, dem der dortige Fürst („Despot") syrischer Abstammung verzweifelten Widerstand leistete, erhebliche Verluste erlitt. Sich dann nach Westen, in das Küstenland, wendend, eroberte Alexander-Jannäus die südlichen Häfen *Raphia, Anthedon* und das befestigte hellenisierte *Gaza,* das mit Ptolemäus in dem vor kurzem geführten Kriege verbündet gewesen war (96). Die Belagerung Gazas dauerte ein volles Jahr. Die Bürger der Stadt, vornehmlich Griechen, wehrten sich mit großer Tapferkeit, jedoch ein Teil der Stadtwehr wurde seiner Pflicht untreu und übergab die Stadt dem Alexander-Jannäus. Der jüdische König gestattete seinen Kriegern, die Einwohner zu plündern und zu morden. Gerade während der Einnahme Gazas fand dort eine öffentliche Sitzung des

Stadtrates statt. Die Mitglieder des Rates und die dort versammelten Bürger, 500 an der Zahl, flüchteten in den Apollotempel, auf die Unantastbarkeit des Heiligtums vertrauend, wurden aber auch dort von den Kriegern nicht verschont. Die jüdischen Feldherren hatten sich anscheinend die grausamen Kriegssitten, zugleich mit vielen anderen Fehlern der griechisch-syrischen Kultur, angeeignet. Allerdings muß bemerkt werden, daß Jannäus fremdländische Söldner, kleinasiatische Griechen, Cilicier und Pisidier, die den Kriegerberuf einfach als ein legitimes Räuberhandwerk betrachteten, in seinen Diensten hatte.

So vereinigte der jüdische König nach fünfjährigen Kriegen den ganzen südlichen Küstenstrich von Jaffa bis Gaza in seiner Gewalt. Wenn Alexander-Jannäus sich damit begnügt und seine weitere Tätigkeit der friedlichen wirtschaftlichen Entwicklung seines Landes gewidmet hätte, so wäre seine Regierungszeit eine der glücklichsten gewesen. Allein der rastlose kriegerische Geist des Königs einerseits und der Kampf der politischen Parteien andererseits machten diese Regierung zu einer der sturmbewegtesten und traurigsten in der Geschichte des unabhängigen Judäa.

§ 28. *Die Erhebung der Pharisäer. Der Bürgerkrieg*

Die kriegerische Politik des Alexander-Jannäus vermochte wohl die Sadduzäerpartei, deren Programm der König zur Ausführung brachte, zufriedenzustellen, nicht aber die national-geistige Partei der Pharisäer. Nicht einem solchen Staate galten die Träume ihrer Vorgänger, der Chassidäer, als die Unabhängigkeit Judäas erstand, als der Stern der Hasmonäer zum ersten Male aufblitzte. Hatte Judäa darum gegen das syrische Joch angekämpft, darum ein Vierteljahrhundert lang Gut und Blut seiner besten Söhne geopfert, um nach Erlangung der Unabhängigkeit sich in eine „Despotie" oder in einen Kriegsstaat ganz in der Art der heidnischen Nachbarländer zu verwandeln? Die Pharisäer glaubten vielmehr, daß die jüdische Nation zu etwas Besserem geschaffen sei, daß sie in ihrem Staatsleben nicht dem Ideal der rohen Gewalt nachstreben dürfe, sondern dem erhabenen Ideal des inneren, sozial-geistigen Fortschritts. Und diese Überzeugung der Pharisäer wurde auch von vielen im Volke uneingeschränkt geteilt. Die wirtschaftlichen Vorteile, die die neuen Eroberungen mit sich bringen mußten, konnte das Volk noch nicht voraus-

sehen, während es um so schmerzlicher die durch den fortdauernden Krieg verursachte wirtschaftliche Zerrüttung empfinden mußte.

Die Sadduzäer hatten sowohl in der Regierung als auch im Heere und in der Tempelpriesterschaft die Oberhand. Dagegen standen die Pharisäer überall in Opposition. Im Staatsrat oder Synhedrion rangen sie mit ihren Gegnern um die Macht. Manche Umstände gaben ihnen die Hoffnung, den Kampf erfolgreich zu Ende führen zu können. Eines der Häupter der Pharisäerpartei war nämlich der Gelehrte *Simon ben Schetach*, der nach der talmudischen Überlieferung der Bruder der Königin Salome war. Die Königin selbst stand unter seinem Einfluß und begünstigte daher, ihrem Gemahl zu Trotz, die Pharisäer. Da Alexander-Jannäus von seinen weit ausholenden Feldzügen immer wieder in Anspruch genommen wurde und gar oft in Jerusalem nicht zugegen war, stand während seiner Abwesenheit die Königin Salome an der Spitze der bürgerlichen Verwaltung und vermochte so der Partei des Simon kräftigen Beistand zu leisten. Dagegen geriet der Pharisäerführer mit dem König, ungeachtet der sie verknüpfenden verwandtschaftlichen Bande, nicht selten in Konflikt. Es wird berichtet, daß der von seinen Widersachern bei dem König verleumdete Simon sich einmal sogar genötigt gesehen habe, in der Flucht Rettung zu suchen; er blieb dann lange Zeit fern vom Hofe und nur die Königin allein wußte um seine Zufluchtsstätte.

Jedoch vermochten die Pharisäer die Schranken einer legalen Opposition nicht einzuhalten. Ihr Ärger gegen den König steigerte sich so sehr, daß der geringste Anlaß genügend war, um eine offene Erhebung herbeizuführen. Den Anlaß bot ein Konflikt mit religiösem Hintergrunde. Hatte Alexander-Jannäus als königlicher Feldherr den politischen Idealen der Pharisäer zuwidergehandelt, so beleidigte er als Hohepriester noch mehr ihr religiöses Gefühl, indem er zu wiederholten Malen die von ihnen befolgten, von den Sadduzäern jedoch abgelehnten Gottesdienst-Riten öffentlich mißachtete. Einst, am Laubhüttenfest, versammelte sich das Volk im Jerusalemer Tempel mit den traditionsgemäßen Feststräußen aus Palmenblättern („Lulab") und Zitronen („Ethrog") in den Händen; der königliche Hohepriester versah selbst das Hochamt am Altar. Als er nun, dem von den Pharisäern anerkannten, volkstümlichen Brauche gemäß, die Wasserlibation auf den Altar gießen sollte, schüttete er plötzlich das Weihwasser auf den Boden aus, weil er, als Sadduzäer, die Verbindlichkeit dieses

Brauches nicht anerkennen wollte[1]). Diese Dreistigkeit verletzte das religiöse Empfinden der Rechtgläubigen. Das erregte Volk begann den König mit den Ethrogim zu bewerfen und rief ihm laut zu, er möge als der des Hohepriestertums unwürdige Nachkomme einer Kriegsgefangenen vom Altar wegtreten. Da ließ der zornentbrannte König seine heidnische Söldnertruppe gegen das Volk los. Diese machte kurzerhand nahezu sechstausend Juden (die Zahl mag übertrieben sein) im Tempel und in den an den Tempel anstoßenden Höfen nieder. Um in Zukunft vor den Lästerungen des „Pöbels" sicher zu sein, ließ dann der König um den Altar einen Zaun errichten und befahl, allen mit Ausnahme der Priester den Zutritt zu der umfriedeten Stelle zu verwehren (um 95).

Nach diesem im Heiligtume angerichteten Blutbade stieg die Erbitterung der Pharisäer und des Volkes gegen Alexander-Jannäus so sehr, daß nunmehr ein kleiner Funke genügen mußte, um den allgemeinen Volkszorn zu hellen Flammen auflodern zu lassen. An Veranlassungen dazu fehlte es aber in keiner Weise.

In Jerusalem hielt es der König nicht lange aus. Es zog ihn wieder einmal auf die Schlachtfelder, zu den Grenzmarken seines Landes, wo sich immer eine Gelegenheit fand, unter dem Vorwande des Grenzschutzes, in Wirklichkeit aber zu Eroberungszwecken, einen Krieg mit den Nachbarn, den Syrern und Arabern, vom Zaune zu brechen. Besondere Sorge bereitete Jannäus die im Wachsen begriffene Macht der *Araber* an der Ostgrenze, in Transjordanien. Nutznießer der zunehmenden Auflösung Syriens, waren die Araber aus dem Nabatäerreiche (§ 22) bestrebt, ihre Herrschaft über ganz Transjordanien, vom Toten Meere bis nach Damaskus hin, auszudehnen[2]).

[1]) Es ist dies eine episodenhafte Einzelheit, die einer nicht ganz klaren talmudischen Überlieferung entlehnt ist (*Sukka*, 48 u. a.), in der der Name des Jannäus durch die allgemeine Bezeichnung „Sadduzäer" ersetzt ist. Im übrigen halten wir uns an die den Tatsachen eher entsprechende Version des Josephus (*Ant.* XIII, 13; *Bellum*, I, 4).

[2]) Um diese Zeit scheint der Prozeß der Auflösung der kleinen Völkerschaften Transjordaniens, der Moabiter, Ammoniter, sowie eines Teiles der Edomiter, unter den vom Nomadisieren zur Seßhaftigkeit übergehenden Arabern sich endgültig vollzogen zu haben. Es war dies eine neue „Völkerwanderung" innerhalb der semitischen Rasse, ein Prozeß, der in Transjordanien und der angrenzenden syrischen Wüste der einsetzenden Hellenisierung der ortsansässigen Völkerbruchteile, der Stammesbrüder Urisraels, entgegenwirkte und sie in dem arabischen Elemente gänzlich aufgehen ließ. Über das nabatäische Reich s. *Schürer*, Gesch. des jüdischen Volkes, I, Beilage 2.

Von politischen Erwägungen geleitet, entschloß sich der jüdische König, dem Vordringen der Araber, insbesondere in dem Gebiet des ehemaligen israelitischen Gilead, entgegenzutreten. Mit Hilfe der in Kleinasien angeworbenen Söldnertruppen gelang es ihm, in die Länder der Moabiter und Gileaditer einzubrechen, einen Teil der Einwohner zu unterwerfen und sie Judäa tributpflichtig zu machen. Bald stieß er jedoch auf seinen Nebenbuhler, den arabischen König *Obedas*. In der Gaulanitis, in der Nähe des Genezarethsees, trieb Obedas das jüdische Heer in eine tiefe Schlucht, aus der es sich nur unter großen Verlusten zu retten vermochte. Alexander-Jannäus selbst kam mit dem nackten Leben davon und floh nach Jerusalem.

Ein übler Empfang wartete seiner in der Hauptstadt. Die gegen den König feindselig gestimmten Pharisäer benützten seinen Mißerfolg im arabischen Feldzug, um seine gesamte Kriegspolitik als für den Staat verderblich hinzustellen. Ein bedeutender Teil der Bevölkerung der Hauptstadt, infolge der kürzlichen Metzelei im Tempel noch immer erbittert, zögerte nicht, sich der Revolutionspartei anzuschließen. Der lange verhaltene Volkszorn machte sich nun in einem offenen Aufstande Luft. Sechs volle Jahre (um 94—88) zog sich der Kampf des Volkes gegen seinen König hin. Alexander-Jannäus bekämpfte die Aufständischen mit Hilfe von fremdländischen Söldnertruppen und schreckte vor keiner Grausamkeit zurück. In diesem sechsjährigen Bürgerkriege kamen, nach dem Zeugnis des alten Historiographen, nahezu fünfzigtausend Juden um. Als der König dann schließlich des Kampfes mit dem eigenen Volke müde geworden war und den Pharisäern den Frieden anbot, wiesen sie sein Angebot mit den Worten zurück: „Dein Tod allein könnte zwischen uns Frieden stiften!" Vom Hasse gegen den König und sein Militärregime besessen, ließen sie die dem Vaterlande durch den fortdauernden Bruderzwist verursachten ungeheuren Schäden ganz außer acht. In ihrer Verblendung ging die Revolutionspartei so weit, daß sie sogar einen fremden Fürsten um Beistand anging, *Demetrius III. Eukärus*, der einen Teil des unter den letzten Seleuciden aufgeteilten Syrien beherrschte. Gegen den Nachkommen der Hasmonäer wurde also von der nationalen Partei Judäas ein Nachkomme des Antiochus Epiphanes zu Hilfe gerufen! Nur eine Tatsache mochte den Pharisäern als ein Entschuldigungsgrund erscheinen: daß sie nämlich die Syrer

zur Bekämpfung der Mietlinge des Jannäus herbeiriefen, die sich gleichfalls aus syrischen oder kleinasiatischen Griechen rekrutierten.

So zog Demetrius an der Spitze des syrischen Heeres in Judäa ein und die Aufständischen vereinigten sich mit ihm in der Nähe von *Sichem*. Dorthin eilte nun auch unverzüglich Jannäus mit seinem Heere. Das alte Sichem, das acht Jahrhunderte früher der Schauplatz der Entzweiung zwischen Israel und Juda gewesen war, wurde wieder einmal zur Arena des Bruderkampfes des jetzt in sich gespaltenen jüdischen Volkes. Als zwei feindliche Lager standen sich der König mitsamt dem Adel auf der einen Seite und das Volk auf der anderen Seite gegenüber. In der Schlacht bei Sichem stritten Juden gegen Juden und Griechen gegen Griechen, denn die einen wie die anderen waren in beiden Heeren reichlich vertreten. Die Armee des Demetrius war in der Übermacht und ihr fiel denn auch der Sieg zu. Jannäus, der seine gesamte Söldnerschar verloren hatte, flüchtete ins ephraimitische Gebirge (um 88).

Nun kamen viele von den Aufrührern zur Besinnung. Sie hatten ihrem König nach Gebühr heimgezahlt, aber zugleich auch die Syrer nach Judäa hineingelassen; und deren Bundesgenossenschaft war gar nicht so ungefährlich, da sie ihren Sieg mit Leichtigkeit dazu benützen konnten, das ihnen ehedem untertänige Land von neuem zu unterwerfen. In patriotischer Erwägung mochten sich die Pharisäer gesagt haben, daß es doch besser sei, unter den Ausschreitungen eines eigenen, wenn auch noch so unwürdigen Königs zu leiden, als unter denen eines Seleucidensprößlings. So kam es, daß ein Teil der jüdischen Revolutionäre, sechstausend an der Zahl, sich nun auf die Seite des Alexander-Jannäus schlug. Der dadurch beunruhigte Demetrius verließ alsbald Judäa und kehrte wieder in sein Land zurück.

Der Bruderzwist in Judäa war jedoch noch lange nicht zu Ende. Unter den Revolutionären gab es der Unversöhnlichen genug, die nun entschlossen waren, auch ohne den Beistand fremder Bundesgenossen auf eigene Faust den Kampf gegen den König weiterzuführen. Jannäus gelang es indessen sehr bald, ihrer Herr zu werden. In mehreren Treffen besiegte und zerstreute er die noch übriggebliebenen Verbände der Aufrührer. Nur einer dieser Verbände setzte sich in der Stadt *Bethome* (oder *Bemeselis*) kräftiger zur Wehr und kämpfte mit Selbstverleugnung gegen den Todfeind. Nach kurzer Belagerung erstürmte jedoch der König auch diesen letzten Stützpunkt, nahm die

ganze Schar gefangen und führte sie nach Jerusalem ab. Hier ließ sich Jannäus, auf Anstiftung seines Freundes, des Sadduzäers *Diogenes*, zu einer scheußlichen Missetat hinreißen: er befahl, achthundert von den Gefangenen mitten in der Stadt zu kreuzigen, und während sie noch lebten, ihre Frauen und Kinder vor ihren Augen hinzuschlachten. Die Feinde des Königs erzählen noch, daß er während dieser fürchterlichen Bluthochzeit fröhlich mit seinen Buhlerinnen bei einem Gelage schmauste. Diese unerhörte Grausamkeit jagte den Widersachern des Königs in Jerusalem derartigen Schrecken ein, daß sie, achttausend an der Zahl, des Nachts heimlich die Hauptstadt verließen und sogar aus Judäa flüchteten. Solange Alexander-Jannäus noch lebte, blieben sie an verschiedenen Orten Syriens und Ägyptens im Exil. Unter diesen politischen Flüchtlingen befand sich auch das Haupt der Pharisäer, Simon ben Schetach. Äußerlich schien das Land nun befriedet, jedoch glomm die Erbitterung gegen den königlichen Tyrannen in gar vielen Herzen. Seine Feinde legten ihm den Schmähnamen *Thrazides* (Thrazier) bei, was soviel heißen sollte wie: Barbar, Wüterich, Henkersknecht.

Als der Bürgerkrieg in Judäa wütete, kamen gewiß ungeheuerliche Grausamkeiten vor; es wäre jedoch falsch, allen von dem späteren Historiographen Josephus mitgeteilten Einzelheiten Glauben zu schenken. Josephus schöpfte seine Nachrichten über diese Zeit aus überaus trüben Quellen, nämlich aus den Werken griechisch-syrischer Schriftsteller, die auf den jüdischen König, der die autonomen Städte im Küstenlande und an den Jordanufern erobert hatte, sehr schlecht zu sprechen waren. Überdies lag auch Josephus, als einem Parteigänger der Pharisäer, selbst daran, deren Aufstand durch die Übertreibung der Grausamkeiten des königlichen Sadduzäers zu rechtfertigen[1]).

§ 29. Die letzten Kriege des Alexander-Jannäus

Nachdem Alexander-Jannäus die revolutionäre Bewegung im Innern des Landes unterdrückt hatte, nahm er seine unterbrochenen Feldzüge von neuem auf. Diesmal war er gezwungen, zunächst mit

[1]) Abgesehen von der übertriebenen Zahl der Opfer des Bürgerkrieges erscheint auch die Erzählung von der Kreuzigung der Aufrührer als durchaus verdächtig: diese *römische* Hinrichtungsart dürfte kaum unter den hasmonäischen Königen üblich gewesen sein.

Verteidigungsmaßnahmen zu beginnen. Die von den unausgesetzt einander bekämpfenden seleucidischen Königen und Kronprätendenten längst zerstückelte syrische Monarchie ging zu jener Zeit ihrem endgültigen Untergange entgegen, da die miteinander ringenden Kleinfürsten aus der seleucidischen Dynastie überdies auch noch einer neuen politischen Macht, den in das Herz Syriens eindringenden und schon bis Damaskus vorgerückten transjordanischen Arabern, Widerstand bieten mußten. So kam denn einer der letzten syrischen Könige, *Antiochus XII. Dionysos* (der Bruder Demetrius III.), der mit dem Araberkönig *Aretas*, dem Nachfolger des obenerwähnten Obedas, in Krieg lag, auf den Gedanken, in dessen transjordanisches Reich auf dem Umwege über Judäa vorzudringen. Jannäus wollte es aber nicht dulden, daß Judäa zum Kampfplatz der Syrer und Araber werden sollte; er ließ daher einen sich von Jaffa bis ins Innere des Landes, über hundertundfünfzig Stadien, hinziehenden Graben aufwerfen und begann sodann mit der Errichtung eines mächtigen Walles, mit hölzernen Türmen und Schießscharten versehen, an dem Graben entlang, um so dem Vordringen der Syrer einen Riegel vorzuschieben. Allein Antiochus steckte den ganzen Bau in Brand und führte sein Heer durch Judäa (um 86). Bald darauf fand jedoch Antiochus im Kampfe mit den Arabern den Tod, und Aretas besetzte Damaskus nebst dem angrenzenden Teil Coelesyriens.

Nun bekam Judäa zu spüren, daß es in die Nachbarschaft eines noch mächtigeren Rivalen als Syrien geraten war. Die arabischen Besitzungen umgaben Judäa im Osten und im Süden, und Aretas trug sich anscheinend mit der Absicht, sie auch weiter nach dem Westen hin auszudehnen. Ein kriegerischer Zusammenstoß der Juden mit den Arabern war somit unvermeidlich geworden. Bei *Adida*, zwischen Jaffa und Jerusalem, kam es auch zu einer Schlacht, in der das jüdische Heer eine erhebliche Niederlage erlitt. Alexander-Jannäus war nun gezwungen, einen für Judäa, wie es scheint, ungünstigen Frieden mit Aretas zu schließen.

Dagegen nahmen die von Jannäus gegen Ende seiner Regierung unternommenen Feldzüge einen glücklicheren Verlauf. Im Laufe von drei Jahren (um 83—80) gelang es ihm, eine Reihe Ortschaften am Jordan, mit vorwiegend griechischer Bevölkerung, zu besetzen; von besonderer Wichtigkeit war die Einnahme der autonomen Städte der „Dekapolis": Dium, Pella, Gerasa. Diese neuen Erfolge wogen die

früheren Mißerfolge reichlich auf; als der König nach Beendigung des Feldzuges nach Jerusalem zurückkehrte, wurde er von der Bevölkerung mit Ehrenbezeugungen empfangen, obwohl die Partei der Unversöhnlichen wohl kaum ihr Verhalten zu ihm geändert hatte.

Die Kriege, die fast die gesamte Regierungszeit des Alexander-Jannäus ausfüllten, hatten eine bedeutende Erweiterung des jüdischen Landbesitzes zur Folge. Der Traum der Hasmonäer, das jüdische Reich in seinen natürlichen Grenzen, vom Meere bis zur Wüste, wieder aufzurichten, war nun seiner Verwirklichung nahe. Die Meeresküste von Ptolemais bis Gaza, nur Ptolemais selbst ausgenommen, stand unter der Gewalt Judäas. Im Norden erstreckte sich der jüdische Landbereich bis zum Meromsee; im Osten fielen die Städte der Dekapolis im Gebiete des Jordan am See Genezareth Judäa zu, im Süden Edom bis zur arabischen Wüste.

Gleich seinen beiden Vorgängern war auch Alexander-Jannäus bestrebt, die Bevölkerung der eroberten Gegenden zu judaisieren; der Judaismus sollte, den damaligen Rechtsbegriffen gemäß, zur Staatsreligion des gesamten jüdischen Landbereiches werden. Der alte Geschichtsschreiber Josephus behauptet, Alexander-Jannäus hätte in seinem Bestreben, die hellenisierten Provinzen zu judaisieren, manche der unterworfenen Städte, deren Einwohner sich weigerten, „jüdische Bräuche anzunehmen", sogar der Zerstörung preisgegeben. Dieser formelle religiöse Eifer ging jedoch bei dem königlichen Sadduzäer mit der inneren Neigung zur hellenischen Kultur Hand in Hand. Davon zeugt u. a. die Tatsache, daß er als erster der hasmonäischen Fürsten seinen Namen auf den Münzen in zwei Sprachen einprägen ließ: in hebräischer und in griechischer. Die hebräische Aufschrift lautete: Jehonathan ha'melech (König Jonathan, d. i. Jannäus), die griechische: Basileos Alexandrou (des Königs Alexander). Übrigens haben sich auch Münzen mit der bis dahin üblichen, ausschließlich hebräischen Aufschrift erhalten: „Jonathan Hohepriester und die Gemeinde der Juden." (Die Archäologen sind der Meinung, daß diese Aufschriften auf den „hohepriesterlichen" Münzen wie die ebenerwähnten Aufschriften auf den „königlichen" sich auf dieselbe Person beziehen.)

Alexander-Jannäus, der den größten Teil seines Lebens im Felde verbracht hatte, war es beschieden, auch den Tod mitten im Lärm und Getöse des Krieges zu finden. In seinen letzten Lebensjahren litt

er an einem zehrenden Wechselfieber. Der König hoffte, daß das Leiden im Felde von ihm weichen werde, und zog daher von neuem jenseits des Jordan. Diese eigenartige Heilmethode brachte ihm jedoch keine Hilfe. Bald darauf, während der Belagerung der Festung *Ragaba* im Dekapolisgebiet, befiel ihn eine schwere Krankheit. Die übermäßige Anstrengung des vom Fieber schon ohnehin erschöpften Körpers beschleunigte das Ende. Alexander-Jannäus starb in seinem zweiundfünfzigsten Lebensjahre, nach einer siebenundzwanzigjährigen Regierungsdauer (76 v. d. chr. Ära).

§ 30. *Die Königin Salome-Alexandra und die Herrschaft der Pharisäer*

Vor seinem Tode ernannte Jannäus Salome-Alexandra, die bei der Nachricht von der gefährlichen Erkrankung ihres Gemahls ins Lager geeilt war, zur Staatsregentin. Nachdem das jüdische Heer die belagerte Festung Ragaba erobert hatte, brachte die Königin den Leichnam des Jannäus nach Jerusalem, wo sie ihn unter großem Gepränge bestatten ließ. Man erzählt, Jannäus hätte auf seinem Totenbette seiner Gemahlin geraten, sich mit der Pharisäerpartei auszusöhnen und deren Vertreter zur Teilnahme an der Regierung heranzuziehen. Es ist schwer zu sagen, ob sich hierbei die späte Reue des Königs kundtun mochte, der vielleicht am Schluß seines Lebens begriffen hatte, daß man gegen den Willen der Volksmehrheit nicht regieren dürfe, oder aber, ob dieses „Vermächtnis" nichts weiter ist als eine spätere Erfindung, die die Lossagung von der Politik des Jannäus durch dessen „letzten Willen" zu rechtfertigen suchte. Möglich ist es auch, daß der im Sterben liegende König, der von der Zuneigung der Königin zu den Pharisäern sicherlich unterrichtet war, die Unvermeidlichkeit einer Änderung im Regierungssystem vorausgesehen hatte und sich deshalb darein fügte.

Die Frau, die nach dem sturmbewegten Königtum des Jannäus die Zügel der Regierung ergriff, erwies sich als ihres Amtes durchaus würdig. Im Besitze eines starken Willens und eines ausgesprochenen politischen Sinnes, söhnte sie das Volk in kurzer Zeit mit der regierenden Dynastie aus. Von ihren zwei Söhnen war der ältere, *Hyrkan*, ein gutmütiger, aber willensschwacher und für die Regierung wenig geeigneter Mensch; der jüngere, Aristobulus, besaß dagegen ein all-

zu feuriges Temperament und teilte die sadduzäischen Ansichten seines Vaters. Die Königin setzte Hyrkan zum Hohepriester ein, während sie Aristobulus von den Staatsgeschäften gänzlich fernhielt, da ihr seine kriegerischen Neigungen und seine sadduzäische Gesinnung Befürchtungen einflößten. Auf diese Weise wurde ein Hauptübel der früheren Regierungen von vornherein beseitigt: da nun auf den Thron eine Frau kam, die als solche nicht Hohepriester zu sein vermochte, kam es von selbst zur Trennung der geistlichen Würde von der weltlichen; die ehedem in einer Person vereinigten Funktionen des Regenten und Hohepriesters fielen nun zwei verschiedenen Vertretern der Dynastie zu. Eine zweite wichtige Änderung bestand in der Erneuerung der Mitglieder der Regierung, in der die Pharisäer an Stelle der Sadduzäer traten, sowie in dem dadurch bewirkten Umschwung der gesamten Innen- und Außenpolitik. Die vorhergehende, von Wirren und Bürgerzwist ausgefüllte Regierung mochte die Königin überzeugt haben, daß das sadduzäische Regime und die Eroberungspolitik den Wünschen der Mehrheit der Nation zuwider waren. Und so begann nun, nach der unruhvollen Zeit der Kriege und Aufstände, eine Zeit friedlicher kultureller Arbeit. Am Ruder der Regierung stehen jetzt die Pharisäer, sie gewinnen ein entschiedenes Übergewicht im Staatsrat oder Synhedrion und haben so die gesetzgebende und gerichtliche Gewalt in ihren Händen. Die unter Jochanan-Hyrkanus aufgehobenen pharisäischen Gesetze treten wieder in Kraft.

Die während des letzten Königtums aus Judäa geflüchteten Führer der früheren pharisäischen Opposition kehrten nun in ihre Heimat zurück und erhielten sogar Sitz und Stimme in der Regierung. Auch Simon ben Schetach und sein Mitkämpfer, der nach Alexandrien ausgewanderte Rechtsgelehrte Juda ben Tabai, kehrten aus der Verbannung zurück. Diese beiden Pharisäerführer stellten sich nun an die Spitze des Synhedrion. Die Reaktion gegen die frühere Herrschaft der Sadduzäer kam manchmal in Racheakten gegenüber den Vertretern dieser Partei zum Ausdruck. So wurde der Freund des verstorbenen Königs, der Sadduzäer Diogenes, nebst einigen seiner Gesinnungsgenossen beschuldigt, Alexander-Jannäus nach der Einnahme Bethomes zu dem grausamen Pharisäergemetzel aufgestachelt zu haben (§ 28). Die Angeklagten wurden nach dem von der Königin bestätigten Urteilsspruch der pharisäischen Richter hingerichtet. Übrigens war dies keine gewöhnliche Parteirache, sondern eine harte poli-

tische Maßnahme, die durch die Notwendigkeit bestimmt war, einerseits dem durch das vorhergegangene Regime empörten Volksgewissen Genüge zu tun, andererseits aber der sadduzäischen Opposition für alle Fälle Schrecken einzujagen.

Diese Epoche der national-religiösen Restauration wird in der pharisäischen Legende als eine ungetrübte, glückliche Zeit geschildert. „Unter Simon ben Schetach und der Königin Salome (Salma, Salminun) fiel der Regen an den Sabbat-Vorabenden (als die Feldarbeit ruhte), die Weizenkörner wurden so groß wie Nieren, die Gerstenkörner wie Olivenkerne und die Linsen wie Golddenare; die Schriftgelehrten sammelten solche Körner und bewahrten Proben davon auf, um den künftigen Geschlechtern zu zeigen, wohin die Sünde führt (die die ehemalige Fruchtbarkeit vermindert hat)." Das Aufhören der unausgesetzten Kriege, die unter Jannäus den Landmann von seiner Arbeit abgelenkt hatten, die Rückkehr zur friedlichen Tätigkeit sowie eine ganze Reihe erntereicher Jahre erhöhten merklich den wirtschaftlichen Wohlstand Judäas. Die Regierung der Alexandra-Salome war indessen nur eine kurze Ruhepause zwischen zwei stürmischen Epochen.

In der Außenpolitik Judäas sind aus der Regierungszeit Salomes keine besonderen Ereignisse zu verzeichnen. Ihre Politik ging lediglich auf den Schutz des Landes aus. Die Königin war um die Pflege der Waffenmacht des Staates allerdings besorgt, jedoch nicht, weil sie selbst anzugreifen beabsichtigte, sondern weil sie im Gegenteil den Krieg fürchtete. Judäa war noch immer von den kriegerischen asiatischen Königen bedroht, die das Erbe des in Zerfall begriffenen Syrien untereinander aufteilten. Irgendeine von Damaskus her, um das die Araber mit den Syrern kämpften, drohende Gefahr veranlaßte die Königin, ein Heer unter der Anführung ihres Sohnes Aristobulus dorthin zu entsenden. Jedoch mußte dieser Feldzug aufgegeben werden, da von Norden her eine neue Gefahr für Judäa heraufzog: das mächtig gewordene *Armeniervolk*. Um das Jahr 70 rückte nämlich der armenische König *Tigranes*, nachdem er bereits den größten Teil Syriens besetzt hatte, gegen Judäa vor. Er belagerte die nördliche Meeresfestung Ptolemais, so daß im Falle eines für ihn glücklichen Ausgangs der Belagerung ein Einfall in Jaffa und in das jüdische Küstenland zu befürchten war. Die Königin, die dem Überfall vorbeugen wollte, schickte eine Gesandtschaft mit rei-

chen Geschenken in das Lager des Tigranes bei Ptolemais, um so die Eroberer friedlich zu stimmen. Es ist schwer zu sagen, welchen Verlauf die eingeleiteten Verhandlungen genommen hätten, wenn nicht ein Zufall die Armenier von Judäa wieder abgelenkt hätte. Tigranes erhielt nämlich die Nachricht, daß das mit den Parthern kämpfende römische Heer unter der Anführung des Lucullus in Armenien eingedrungen sei, und so sah sich der armenische Fürst genötigt, schleunigst in seine Heimat zurückzukehren, ohne die jüdische Grenze überschritten zu haben.

Die von der bürgerlichen wie von der geistlichen Verwaltung gleicherweise abgedrängte Sadduzäerpartei fand nun ein Betätigungsfeld im Heereswesen. Hier waren viele ihrer Vertreter als erfahrene Hauptleute unentbehrlich. Ein Gönner und Freund der Sadduzäer, war der jüngere Königssohn Aristobulus ein Parteigänger des Militärregimes seines Vaters. Als die zur Macht gelangten Pharisäer die Häupter der Sadduzäerpartei und besonders die ehemaligen Berater des Alexander-Jannäus zu verfolgen begannen, trat Aristobulus für diese ein. Er ging an der Spitze einer sadduzäischen Abordnung zu seiner Mutter, um gegen die Willkür der Pharisäer Verwahrung einzulegen. Die Hauptleute beriefen sich der Königin gegenüber auf ihren Patriotismus und ihre Kriegsverdienste und wiesen darauf hin, daß sie, falls sie keine Unterstützung bei ihr fänden, gezwungen sein würden, in die Dienste des arabischen Königs und anderer Nachbarfürsten zu treten und so das Vaterland ohne jeglichen militärischen Schutz zu lassen. Die Königin hatte nun eingesehen, daß das Staatswohl unbedingt eine Beschwichtigung der Sadduzäerpartei erfordere, und sie setzte daher viele von ihnen als Festungs- und Garnisonsbefehlshaber an verschiedenen Orten ein. Nur drei Festungen: Machärus, Hyrkania und Alexandrium, wo die Staatsgelder aufbewahrt wurden, blieben dem Oberbefehl der Sadduzäer entzogen, da die Königin noch immer kein rechtes Vertrauen zu ihnen zu fassen vermochte. Ihre Befürchtungen sollten sich auch sehr bald bewahrheiten.

Gegen Ende der Regierung Salome-Alexandras war die sadduzäische Oppositionspartei mit Aristobulus an der Spitze bereits so weit erstarkt, daß sie eine Staatsumwälzung wagen konnte. Die Agitation gegen die bestehende Ordnung stellte von nun ab die Persönlichkeit des künftigen Thronerben in den Mittelpunkt ihrer Angriffe. Als die hochbetagte Königin ernstlich erkrankte, bildeten die Freunde des

Aristobulus eine Verschwörung, um den zur Regierung unfähigen, unter pharisäischem Einfluß stehenden Hyrkan zu beseitigen und seinen jüngeren Bruder auf den Thron zu bringen. Aristobulus verließ Jerusalem und begab sich nach der Festung Agaba, wo sein Anhänger, der Sadduzäer Galästes, den Oberbefehl führte. Sodann vereinigte er sich mit den ihm ergebenen Hauptleuten in der Provinz und bemächtigte sich so zweiundzwanzig fester Städte. Er vermehrte sein Heer auch noch durch unter den Arabern und anderen Völkerschaften angeworbene Söldner. Aber auch ein Teil des Volkes schloß sich dem Thronprätendenten an, da es ihn der Königskrone durchaus würdiger erachtete als seinen Bruder.

Die Kunde von dem Aufstande des Aristobulus erschütterte die kranke Königin und erregte große Besorgnis in Jerusalem. Hyrkan und die Volksältesten kamen zur Königin und fragten sie, was nun zu tun wäre. Die im Sterben liegende Königin überließ es ihnen selbst, der schwierigen Lage Herr zu werden, indem sie darauf hinwies, daß sie ja über ein Heer und über die nötigen Geldmittel zur Unterdrückung des Aufstandes verfügten. Bald darauf starb Salome-Alexandra, 73 Jahre alt, nach einer neunjährigen Regierung (76—67). Nach einem kurzen inneren Frieden stand die Nation von neuem vor den Schrecken des Bürgerkrieges.

Drittes Kapitel

Der Bruderkampf der Hasmonäer und die Einmischung Roms

(67—63)

§ 31. Aristobulus und der Bruderkampf

Der im Moment des Todes der Salome-Alexandra entbrannte Erbfolgestreit war, wie bereits erwähnt, nicht nur durch einen Zusammenstoß der persönlichen Interessen der beiden Brüder und Prätendenten, sondern auch durch den Kampf zweier national-politischer Richtungen bestimmt. Die Herrschaft Hyrkans II. konnte wohl zum Erstarken des Pharisäerregimes im geistlichen Staate beitragen, nicht aber vor äußeren Feinden Schutz gewähren und die Erhaltung des erweiterten Landbesitzes sichern. Die Regierung des kraftvollen und kriegerischen Aristobulus II. hätte zwar die politische Macht Judäas sichergestellt (wenigstens mochte es damals, vor dem Einfall Roms, so scheinen), sie hätte aber zugleich auch das Sadduzäertum und das militaristische Regime des Alexander-Jannäus zu neuem Leben erweckt. So kam es, daß die staatspolitisch eingestellten Patrioten, nämlich die sadduzäische Beamtenaristokratie und der Militärstand, auf seiten des Aristobulus standen, während die geistlich orientierten Vaterlandsfreunde, also die pharisäische, demokratisch gesinnte Intelligenz und der Mittelstand, zu Hyrkan hielten, unter dessen Herrschaft sie das während der vorhergehenden Regierung geltende Regierungssystem zu erhalten hofften. Der in den Kampf der Parteien aufs engste verflochtene Erbfolgestreit erfuhr bald noch eine weitere Komplikation durch den Eintritt großer Veränderungen in der Weltpolitik, die schließlich ein überaus trauriges Ende im Gefolge hatten.

Die von der Partei des Aristobulus vorbereitete Staatsumwälzung ereignete sich unmittelbar nach dem Tode der Königin Salome. Kaum

hatte der Hohepriester Hyrkan II. die Regierung in Jerusalem übernommen, als der an der Spitze der aufrührerischen provinziellen Garnisonen stehende Prätendent Aristobulus ihm auch schon den Krieg erklärte. Das Heer des letzteren zog unverzüglich gegen Jerusalem und Hyrkan beeilte sich, ihm seine Truppen entgegenzuwerfen. Bei *Jericho* kam es zu einem Zusammenstoß der beiden Heere. Während der Schlacht gingen viele von den Kriegern Hyrkans, von der persönlichen Tapferkeit des Aristobulus hingerissen, auf dessen Seite über und verhalfen ihm so zum Siege. Hyrkan, der voll Furcht den Einzug des Bruders in die Hauptstadt erwartete, schloß sich in der Tempelburg ein; dort befanden sich auch die auf Befehl der Jerusalemer Regierung als Geiseln verhafteten Angehörigen des Aristobulus. Als aber der Sieger sich Jerusalem näherte, ließ Hyrkan jeden Gedanken an Widerstand fallen. Die Brüder traten in Verhandlungen miteinander ein, und im Tempel wurde ein Friedensvertrag geschlossen, demzufolge Hyrkan seinem Rechte auf die *königliche* Gewalt zugunsten seines befähigteren Bruders entsagte. Dies geschah drei Monate nach dem Tode der Salome-Alexandra (67). Ob Hyrkan trotzdem noch die Hohepriesterwürde behielt oder auch auf diese verzichten mußte, ist unbekannt, da die Angaben der Quellen in diesem Punkte äußerst widerspruchsvoll sind[1]). Die Verletzung der Ehre des durch diesen Vertrag der Königsgewalt beraubten Hyrkan wurde zum Teil dadurch wieder gutgemacht, daß die Familien der beiden Brüder eine Heiratsverbindung miteinander eingingen: durch die Vermählung der Tochter Hyrkans, *Alexandra,* mit dem Sohne Aristobulus', *Alexander,* wollte man gleichsam die Interessen der Väter in der Nachkommenschaft zum Ausgleich gelangen lassen.

Die Thronbesteigung Aristobulus II. mußte unvermeidlich bedeutende Veränderungen im ganzen Regierungssystem nach sich ziehen. Es stand nun das Erstarken der Sadduzäerpartei und eine Reaktion gegen das bislang geltende Pharisäerregime bevor. Diese Reaktion setzte anscheinend unvermittelt ein und rief Unwillen in den Reihen der so schroff von der Regierung abgedrängten Pharisäer hervor. Aber auch abgesehen von denen, die sich aus innerer Überzeugung dem Wechsel des politischen Systems widersetzten, gab es derer genug, deren persönliche Interessen durch die Beseitigung des gesetz-

[1]) Vgl. *Ant.* XIV, 1, 2 und *Bellum,* I, 6, 1 mit *Ant.* XV, 3, 1 und XX, 10.

lichen Erben in Mitleidenschaft gezogen waren. Zu ihnen gehörte auch der Freund des Hyrkan, *Antipater* oder Antipas, einer jener vornehmen Edomiter oder „Idumäer", die sich unter Jochanan-Hyrkanus I. zu judaisieren und allmählich in die oberen Schichten der jüdischen Gesellschaft einzudringen begannen. Der Vater des Antipater, der ebenfalls Antipater hieß, war von Alexander-Jannäus als „Stratege" oder Statthalter der Provinz Edom eingesetzt worden und unterhielt freundschaftliche Beziehungen zu den benachbarten Arabern. Sein Sohn scheint ihm sowohl in dieser offiziellen Stellung als auch in den Sympathien für die Araber gefolgt zu sein. Ein Mann von großer Willenskraft und äußerstem Ehrgeiz, gewann Antipater bedeutenden Einfluß am Jerusalemer Hofe. Der schlaffe Hyrkan II. stand schon als Thronfolger ganz unter seinem Einfluß, und Antipater winkte so die Hoffnung, mit der Thronbesteigung des Prinzen dessen Vormund und der tatsächliche Staatsregent zu werden. Die Thronentsagung Hyrkans mußte nun die ehrgeizigen Pläne des Edomiters zunichte machen; Antipater gehörte aber nicht zu denen, die sich leicht den Umständen fügen. Nach dem Regierungsantritt des Aristobulus entfachte er eine geheime Agitation gegen diesen in den höchsten Gesellschaftskreisen Jerusalems, indem er besonders die Gesetzwidrigkeit der Art und Weise, wie Aristobulus zur Macht gelangt war, zu betonen pflegte. Auch Hyrkan selbst, der sich mit seinem Los bereits abgefunden hatte, stachelte er zur Wiederaufnahme des Kampfes um sein verletztes Recht an und schreckte ihn mit einer angeblich ihm von Aristobulus drohenden Lebensgefahr. Indem Antipater dadurch sowohl das Ehrgefühl als auch den Selbsterhaltungstrieb des Hyrkan anspornte, gelang es ihm schließlich, diesen für seinen Plan zu gewinnen. Der Plan bestand darin, daß Hyrkan sich durch offenen Aufruhr, mit dem Beistand arabischer Truppen, die Königsgewalt zurückerobern sollte. Antipater hatte bereits mit dem arabischen König Aretas darüber verhandelt und sich dessen Versprechen, den jüdischen Prätendenten für eine gewisse Belohnung zu unterstützen, gesichert.

Eines Nachts verließen nun Hyrkan und Antipater insgeheim Jerusalem und flüchteten in das ehemalige edomitische Petra, das jetzt die Residenz des Königs Aretas geworden war. Hier schlossen beide Parteien einen Vertrag, demzufolge Aretas sich verpflichtete, Hyrkan zur Wiedererlangung des Thrones zu verhelfen, wofür der arabische

König im Erfolgsfalle zwölf der von Alexander-Jannäus den Arabern entrissenen Städte zurückerhalten sollte.

Darauf zog Aretas an der Spitze eines zahlreichen Heeres, von Hyrkan begleitet, nach Judäa (66—65). Die gegen die Araber entsandten Truppen unter der persönlichen Anführung des Aristobulus erlitten eine Niederlage; ein großer Teil des Heeres verließ seinen König und ging aus freien Stücken zu Hyrkan über. Aristobulus floh nach Jerusalem und schloß sich in der Festung auf dem Tempelberge ein, während die Araber zusammen mit den Juden der Hyrkanpartei an die Hauptstadt heranrückten. Der größte Teil der Bevölkerung Jerusalems schlug sich auf die Seite Hyrkans, so daß Aristobulus und seine Anhänger sich in der Festung belagert sahen. Die Araber unter der Anführung des Aretas und die zu Hyrkan haltenden Juden umzingelten den Tempelberg von allen Seiten, und so entbrannte mitten in der Hauptstadt selbst ein erbitterter Kampf.

Im Frühjahr 65 stellte Jerusalem ein einziges Kriegslager dar. Die Umgegend der Hauptstadt und die äußeren Stadtviertel waren von den verbündeten Heeren der Araber und der jüdischen Parteigänger des Hyrkan besetzt, während der steile und stark befestigte Tempelberg sich in den Händen der von den Verbündeten belagerten Anhänger des Aristobulus befand. In der heiligen Stadt, rings um das erhabenste Heiligtum Israels und in ihm selbst, standen sich zwei Hasmonäerbrüder, zwei von Feindseligkeit verblendete Teile der Nation gegenüber. Die Urkunde und die Sage berichten übereinstimmend über eine Reihe trauriger Episoden aus der Geschichte dieses tragischen Krieges, der der Unabhängigkeit Judäas den ersten Schlag versetzte.

Die Belagerung des Tempels zog sich in die Länge. Das Passahfest, an welchem sonst Haufen von Pilgern von allen Enden Judäas in die heilige Stadt herbeiströmten, nahte heran; diesmal waren aber die Stadt und ihr Heiligtum in zwei feindliche Lager getrennt. Viele verließen das Land und begaben sich zur Passahfeier nach Ägypten, wo gleichfalls ein Tempel nach dem Vorbild des Jerusalemer errichtet worden war. In besonders schwieriger Lage befanden sich die Belagerten auf dem Tempelberge, die in den engen Umkreis der Tempelhöfe eingesperrt waren. Aristobulus und die bei ihm gebliebenen Priester wollten die für jeden Tag des Passahfestes festgesetzten Opfer ordnungsgemäß darbringen, es fehlte ihnen jedoch an Opfertieren.

Sie wandten sich nun an die sie belagernden Anhänger Hyrkans und baten sie, um jeden Preis ihnen Opfertiere zu verschaffen. Die feindliche Partei willigte ein, verlangte aber den unerhörten Preis von 1000 Drachmen für das Stück. Von dem den Tempelberg umgebenden Festungswall ließen die Belagerten täglich an Ketten Körbe voll Gold herunter, und die Belagernden schickten ihnen in denselben Körben Opferlämmer herauf. Allein einer der Führer der Hyrkanpartei (vielleicht Antipater selbst) widersetzte sich dieser Nachgiebigkeit seiner Gesinnungsgenossen und schlug vor, die Lieferung der Opfertiere für die Belagerten einzustellen, um sie so zur baldigen Übergabe der Festung zu zwingen. Die Leute um Hyrkan leisteten dem grausamen Vorschlage Folge und scheuten sich sogar nicht, ihre Gegner zu verhöhnen. So schickten sie eines Tages den Belagerten, von denen sie Geld erhalten hatten, statt des Opferlammes ein Schwein herauf, ein Symbol des Greuels für die Juden. Diese rohe Verspottung empörte die Gottesfürchtigen unter dem Volke. Die Sage fügt hinzu, daß bald darauf über Judäa ein gewaltiger Sturm kam, der das Getreide auf den Feldern und die Früchte in den Gärten vernichtete, so daß im Lande eine große Teuerung einsetzte. In dieser Heimsuchung erblickten viele eine Strafe Gottes für die Lästerung des Heiligtums[1]).

Die durch die erfolglose Belagerung erbitterten Parteigänger Hyrkans versuchten nun, in der Hoffnung, den Feind vielleicht auf diese Weise zu überwältigen, auch zu geistigen Waffen zu greifen. In Judäa lebte damals ein heiliger Mann namens Onias, möglicherweise aus der Sekte der Essäer, der im Volke hohen Ruhm genoß. Das gemeine Volk glaubte an die wundertätige Kraft seines Gebetes, da es von ihm hieß, er hätte einst durch sein Gebet um Regen das Land von einer Dürre errettet[2]). Während der Belagerung des Tempels verbarg sich der heilige Greis fern von der Hauptstadt, da er den Schrecken des Bruderkrieges nicht beiwohnen wollte. Die Leute Hyrkans fanden ihn aber trotzdem, brachten ihn ins Lager und verlangten, er möge die Anhän-

[1]) Vgl. die Erzählung in *Ant.* XIV, 2, § 2 mit der zweifellos geschichtlichen Version, die dreimal im Talmud wiederholt wird (Sota, 49; Baba-Kama, 82; Menachoth 64).

[2]) Es unterliegt keinem Zweifel, daß der von Josephus erwähnte Onias (*Ant.* XIV, 2) mit dem Helden der talmudischen Legende, dem „Chassidäer" *Onias ha'meagel,* identisch ist, der ebenfalls durch ein erfolgreiches Gebet um Herabsendung des Regens berühmt geworden sein soll, und ein Zeitgenosse des Simon ben Schetach gewesen ist (s. Taanith, 19, 23 u. a.).

ger des Aristobulus im Namen Gottes verfluchen; sie waren überzeugt, daß der Fluch des Mannes Gottes das Verderben der Feinde beschleunigen werde. Allein Onias trat in die Mitte des Lagers, und seinen Blick gen Himmel richtend, sprach er also: „O Gott, du König aller Dinge, da die jetzt um mich Stehenden dein Volk sind, die Belagerten aber deine Priester, so bitte ich dich, du wollest weder jene gegen diese erhören, noch ausführen, was diese gegen jene erflehen". Die gereizten Krieger vermochten die in diesem Gebet zutage tretende Geistesgröße nicht zu würdigen, sondern empfanden nur Unwillen über ihre getäuschten Erwartungen. So geschah es, daß einige von den Onias zunächst stehenden Soldaten ihn auf der Stelle steinigten. Bald aber erschien von außen her ein Mann des Schwertes und entschied den Streit, den der Mann des Gebetes nicht zu schlichten vermocht hatte.

§ 32. Die Einmischung Roms. Pompejus in Syrien und Judäa

Die innere Krise in Judäa fiel mit der zu jener Zeit in ganz Vorderasien eingetretenen allgemeinen politischen Krise zusammen. Gleichwie im IV. Jahrhundert v. d. chr. Ära die griechische Herrschaft, in Form der hellenistischen Monarchien der Seleuciden und Ptolemäer, im Orient festen Fuß gefaßt hatte, ebenso gelangte im Laufe des I. Jahrhunderts auf den Trümmern dieser Monarchien die Macht *Roms* zur Entfaltung. Rom unterwarf sich Asien nicht mit blitzartiger Schnelle wie einst Alexander der Große; nur langsam und vorsichtig schlich sich die mächtige römische Republik an das Erbe der Seleuciden heran. Schon während der Blütezeit dieser Dynastie, unter Antiochus dem Großen, ließen sie die Sieger von Karthago ihre Kraft spüren. Der Unterjocher Judäas, Antiochus Epiphanes, mußte in seiner Jugend die Bitterkeit der römischen Gefangenschaft auskosten. Nachdem Rom das europäische Griechenland, nämlich Macedonien und den Achäischen Bund, unterworfen hatte (146), schritt es unaufhaltsam an die Eroberung der asiatischen Besitzungen der Erben Alexanders des Großen. Zunächst fielen ihm die Kleinstaaten Kleinasiens als Beute zu: im Jahre 130 unterwarf Rom Pergamon, und es war nun die Reihe an die anderen gekommen. Der bedrohliche Einfall veranlaßte den kleinasiatischen Fürsten von Pontus, Mithridates Eupator, die Fahne des Aufstandes gegen die Eroberer aufzu-

pflanzen (88). Infolge des Bürgerkrieges in Rom (des Kampfes Sullas gegen Marius, der Demokraten mit den Optimaten) war der Aufstand in Kleinasien erfolgreich und bildete zweiundzwanzig Jahre lang eine ernstliche Gefahr für die römische Republik (die Mithridatischen Kriege, 88—66). Erst nach einer äußersten Kraftanstrengung gelang es den Römern, die feindliche asiatische Koalition endgültig zu besiegen. Dieser Sieg fiel im Orient dem großen römischen Feldherrn *Pompejus* zu. Der ehemalige römische Konsul und künftige Triumvir wurde mit diktatorischen Vollmachten für den ganzen Bereich der asiatischen Mittelmeerküste ausgerüstet. Er befaßte sich hier zuerst mit der Ausrottung der Seeräuber und stellte so die Sicherheit auf dem Meere wieder her; sodann unterwarf er Pontus. Dessen König Mithridates, der ungestüme Anführer der asiatischen Koalition, sah sich zur Flucht an die nördliche Küste des Schwarzen Meeres, nach Tauris, genötigt. Nachdem die Züchtigung Kleinasiens und Armeniens vollbracht war (66), näherte sich Pompejus mit seinen zahllosen Legionen den Grenzen Syriens. Die altersschwache Seleucidenmonarchie lag dem Besieger Asiens zu Füßen. Im Jahre 65 sandte Pompejus in das von den Römern bereits besetzte *Damaskus* seinen Legaten Scaurus. Der letzte der Seleuciden, der Schwächling Antiochus XIII. Asiaticus, ging so auch jenes Schattens von Macht verlustig, den er bisher noch besessen hatte. Syrien gelangte allmählich unter die Gewalt Roms und von hier aus streckte dieses Riesenungetüm seine Fühler nach Judäa aus, der ehemaligen syrischen Provinz, die jetzt von einem brudermörderischen Kriege zerrissen war.

In Damaskus erfuhr Scaurus, einer jener beutegierigen römischen Beamten, die überall die Eroberungen der Republik zu ihrem eigenen Vorteil auszuschlachten verstanden, von dem im benachbarten Judäa wütenden Bürgerkriege und eilte sofort dorthin, um die Lage für sich auszunützen. Kaum hatte er den jüdischen Boden betreten, als auch schon die Gesandten beider sich befehdenden Brüder, des Hyrkan wie des Aristobulus, mit der Bitte um Hilfe bei ihm erschienen. Aristobulus bot ihm für die militärische Unterstützung den riesigen Betrag von vierhundert Talenten an, so daß auch Hyrkan seinerseits sich genötigt sah, den gleichen Betrag anzubieten. Der römische Legat zog es jedoch vor, auf den Vorschlag des Aristobulus einzugehen, dem er, als dem legitimen König, eher Vertrauen entgegenbrachte. Er befahl dem Aretas, mitsamt seinen Arabern Jerusalem unverzüglich

zu räumen, wenn er nicht als ein Feind Roms gelten wolle. Aretas wagte es nicht, sich zu widersetzen, und hob sogleich die Belagerung auf. Im Besitze seiner Bewegungsfreiheit, setzte nun Aristobulus den abziehenden Arabern und den Hyrkananhängern nach und brachte ihnen bei *Papyron* am Jordan eine Niederlage bei; Scaurus kehrte aber nach Damaskus zurück.

Im Jahre 64 und zu Beginn des Jahres 63 hatte Pompejus die endgültige Unterwerfung Syriens persönlich überwacht und schlug daher seine Residenz eine Zeit lang in Damaskus auf. Seine Legionen standen nunmehr dicht an den Grenzen Judäas. Es konnte nicht mehr zweifelhaft sein, daß Rom früher oder später seine Ansprüche auf dieses Land, als auf eine ehemalige Provinz des Seleucidenreiches, geltend machen würde. Der in Judäa nach wie vor andauernde Bürgerkrieg beschleunigte aber noch das Herannahen des verhängnisvollen Endes und machte dem Eroberer seine Aufgabe nur zu leicht. Judäa eilte gleichsam selbst dem weitaufgerissenen Rachen des römischen Ungeheuers entgegen.

Unter den vielen Gesandtschaften, die von verschiedenen morgenländischen Königen nach Damaskus geschickt worden waren, Pompejus zu huldigen, befand sich auch eine Gesandtschaft des judäischen Königs Aristobulus. Sie legte Pompejus ein kostbares Geschenk zu Füßen, das durch seine Pracht sogar die Griechen und Römer in Staunen versetzte, nämlich einen aus Gold in überaus meisterhafter Weise gefertigten Weinstock im Werte von fünfhundert Talenten[1]). Bald darauf erschienen Aristobulus und Hyrkan auch persönlich vor Pompejus und baten ihn um Schlichtung ihres Streites. Hyrkan führte Klage darüber, daß Aristobulus ihm, dem älteren Bruder, gewaltsam das ihm zustehende Recht auf die Königswürde entrissen habe, weniger um des Interesses der Staatsverwaltung willen als vielmehr in der Absicht, die Nachbarländer zu überfallen, ja sogar die Seeräuber zu begünstigen. Durch den letzten Hinweis sollte dem Pompejus nahegelegt werden, daß er schon allein wegen der ihm übertragenen Vollmachten zur Ausrottung der Piraterie es sich zur Pflicht machen müsse, Aristobulus, dessen Söldner beim Seeraube angeblich die Hand mit im Spiele hatten, niederzuhalten. Viele der von

[1]) Das luxuriöse Kunstwerk wurde nach Rom gebracht und schmückte später den Tempel des Kapitolinischen Jupiter; dort sah es fünfzig Jahre nach dem geschilderten Ereignisse der bekannte griechische Geograph Strabo (*Ant.* XIV, 3, 1).

Antipater mitgenommenen vornehmen Juden setzten sich denn auch für die Wahrheit der vorgebrachten Klagen ein. Aristobulus trat hingegen mit viel größerer Würde auf. Von seinem königlichen Gefolge umgeben, setzte er dem Pompejus auseinander, daß Hyrkan seinen Machtverlust nur seiner eigenen völligen Unfähigkeit für den Herrscherberuf zu verdanken hätte und daß er, Aristobulus, lediglich im Staatsinteresse die oberste Gewalt selbst in die Hand genommen habe, um ganz in dem Geiste seines Vaters, des Alexander-Jannäus, die Staatsgeschäfte weiterzuführen. Neben den beiden Kronprätendenten trat auch noch eine dritte Abordnung des neutral eingestellten Teiles des Volkes auf, die weder den einen noch den anderen der streitsüchtigen Brüder zum Herrscher haben wollte. Diese Volksgesandtschaft hielt es für geboten, die Königsgewalt ganz abzuschaffen, und verlangte die Wiederherstellung des alten theokratischen Regimes[1]). Pompejus ließ alle Parteien ruhig ausreden, behielt sich jedoch die Entscheidung vor. Er versprach, nach Beendigung des bevorstehenden Feldzuges gegen die nabatäischen Araber nach Judäa zu kommen und dort Ordnung zu schaffen, verlangte aber zugleich von allen Parteien, daß sie sich bis dahin ruhig verhielten.

Dem römischen Eroberer war der innere Hader in dem winzigen Judäa gewiß höchst gleichgültig. Ihm war es vor allem darum zu tun, daß das Land das allgemeine Los Gesamtsyriens teile und in den Herrschaftsbereich Roms einbezogen werde, was durch die innere

[1]) Über die Gesandtschaft des „Volkes" berichtet in einer viel klareren Weise als Josephus (*Ant.* XIV, 3, 2) das XL. Buch des Werkes des bekannten Historikers *Diodorus von Sizilien*, der ein Zeitgenosse des Pompejus war. Hier der Wortlaut: „Während des Aufenthalts des Pompejus in Damaskus, in Syrien, suchte ihn dort der König der Judäer Aristobulus auf, sowie dessen Bruder Hyrkanus. Die angesehensten unter den Judäern, über zweihundert an der Zahl, begaben sich zu dem Autokraten und erklärten ihm, die Vorfahren der Prätendenten, die dem Tempel vorgestanden hätten, hätten einst an den (römischen) Senat eine Gesandtschaft geschickt und seien als Repräsentanten des freien und sich selbst verwaltenden jüdischen Volkes anerkannt worden, denn die Nation dürfe nicht von einem König regiert werden, sondern müsse unter der Führung eines Hohepriesters stehen; die Gesandten behaupteten, Aristobulus und Hyrkanus herrschten dem Landesgesetze zuwider und behielten ungerechterweise die Gewalt über die Bürger, auch hätten sie den Thron nur mit Hilfe ihrer Söldnerscharen erlangt, auf dem Wege der Gewalt und unzähliger schmachvoller Mordtaten." Unklar bleibt, im Namen welcher Partei oder welchen Volksteiles diese Gegner des hasmonäischen Königshauses aufgetreten waren. Sie mochten vielleicht dem konservativen Flügel der Pharisäer nahegestanden haben, der sich in seinen auf die Hasmonäerdynastie gesetzten Hoffnungen getäuscht sah.

Zerrüttung nur beschleunigt werden konnte. Mit Ruhe seinem Ziele entgegenschreitend, stand indessen Pompejus Aristobulus mit Mißtrauen gegenüber, da er nicht ohne Grund befürchtete, daß dieser hitzige und kriegerisch gesinnte Hasmonäer sich mit Verzweiflung gegen die römische Herrschaft sträuben werde. Aber auch Aristobulus hatte bereits die Absichten des römischen Feldherrn durchschaut, und voll Besorgnis sann er darüber nach, wie der über Judäa heraufziehenden Gefahr einer neuen Unterjochung vorzubeugen wäre. Ungeachtet der Bemühungen des Pompejus, ihn während des nabatäischen Feldzuges in seiner Nähe zu behalten, trennte sich Aristobulus, nachdem er die römische Streitmacht bis nach Dium in Transjordanien begleitet hatte, plötzlich von den Römern und eilte schleunigst nach Judäa zurück. Hier setzte er sich in der starken, auf einem Berggipfel nördlich von Jericho im Jordantal errichteten Burg *Alexandrium* fest. Das jähe Verschwinden des jüdischen Königs verstärkte jedoch das Mißtrauen des Pompejus noch mehr; er stellte sofort den Vormarsch gegen die Araber ein, setzte über den Jordan und betrat nun den Boden Judäas.

Vor Alexandrium angelangt, beorderte Pompejus den Aristobulus zu sich. Nur zögernd leistete der jüdische König diesem Rufe Folge, nachdem seine Freunde ihn überredet hatten, den Zorn des Römers nicht noch mehr zu reizen. Fortan war Aristobulus gezwungen, eine doppelzüngige Politik zu treiben: während er Pompejus versicherte, sich seinen Entscheidungen ohne weiteres fügen zu wollen, hegte er in seinem Innern die Absicht, den römischen Eindringlingen kraftvoll entgegenzutreten. Und als Pompejus nun an ihn die Forderung richtete, die Hauptfestungen Judäas zu übergeben und dementsprechend ihre Kommandanten anzuweisen, begab sich der Willfährigkeit zur Schau tragende Aristobulus nach Jerusalem mit dem festen Entschluß, einen bewaffneten Aufstand in die Wege zu leiten. In seinem Herzen loderte die Flamme der Vaterlandsliebe der ersten Hasmonäer hell auf, laut erhob in ihm der von dem hochmütigen römischen Herrn so gedemütigte nationale Stolz seine Stimme. Das Ziel der Errettung des Vaterlandes von neuer Gewaltherrschaft, viel fürchterlicher noch als die der entschwundenen Seleucidenmacht, erstand vor dem geistigen Auge dieses Nachfahren des Juda Makkabäus in seiner ganzen Erhabenheit — jedoch zu spät. Pompejus erhielt Kunde von dem Vorhaben des jüdischen Königs

und setzte seine Truppen auf dem Wege über die „Stadt der Dattelpalmen", Jericho, gegen Jerusalem in Bewegung. Als die unbezwingbaren römischen Legionen dicht vor den Toren der Hauptstadt standen, sank der Mut des Aristobulus ganz. Er begab sich abermals zu Pompejus ins Lager, versprach, alle militärischen Maßnahmen zu unterlassen, eine Entschädigung zu zahlen, ja sogar Jerusalem zu übergeben. Pompejus gab sich mit diesen Unterwürfigkeitsbezeugungen durchaus zufrieden, behielt jedoch Aristobulus bei sich, während er seinen Hauptmann *Gabinius* mit einer Heeresabteilung nach Jerusalem schickte, um bei der Bevölkerung die zugesicherte Kriegsentschädigung einzutreiben. Gabinius kehrte jedoch gar bald unverrichteter Dinge zurück, da die Jerusalemer Patrioten sich weigerten, die Römer in die Stadt einzulassen und das von Aristobulus unfreiwillig geleistete Versprechen zu erfüllen. Pompejus war darüber so entrüstet, daß er Aristobulus in Haft nehmen ließ und sich nun zum Sturmangriff gegen Jerusalem zu rüsten begann (im Sommer 63).

§ 33. Die Einnahme Jerusalems durch Pompejus (63)

In Jerusalem hatte der Einfall der Römer ein neues Auflodern des Parteizwistes zur Folge. Die kriegerische Partei des Aristobulus, durch dessen Gefangennahme im Lager des Pompejus in noch größere Aufregung versetzt, bestand auf bewaffnetem Widerstand und auf einem Kampf wider die Römer bis zum letzten Blutstropfen; die Parteigänger Hyrkans und die neutral Gestimmten traten dagegen für die Übergabe der Hauptstadt an Pompejus ein, um so wenigstens das Schlimmste abzuwenden. Die Furcht vor der Macht der römischen Waffen zwang die Mehrheit der Bevölkerung, sich der Partei, die für die Kapitulation war, auzuschließen. Die in der Minderheit gebliebenen Anhänger des Aristobulus überließen nun die äußeren Stadtteile ihren Gegnern, verschanzten sich selbst aber (wie vor kurzem, während des Zusammengehens der Araber mit der Hyrkanpartei) auf dem Tempelberge und besetzten den Tempel, wobei sie die die Burg mit der Stadt verbindende Brücke zerstörten. Die Anhänger der anderen Parteien öffneten darauf die Stadttore, ließen das römische Heer ein und übergaben Pompejus die Stadt mitsamt dem Königspalaste.

Nun belagerten die römischen Legionen den Tempelberg, auf dem sich die Patrioten verschanzt hatten. Dieser stellte eine starke, sogar

für römische Waffengewalt schwer zu erstürmende Festung dar. Von der östlichen und südlichen Seite hing der Tempelberg steil, fast senkrecht herab; im Westen war er durch einen tiefen Graben von der Stadt getrennt, während die einzige ebene, die nördliche Seite, durch dicke Mauern mit Türmen und Schießscharten geschützt war. Gegen die westliche und die nördliche Seite setzte nun Pompejus seine ganze Belagerungskunst ein. Die römischen Soldaten suchten den tiefen, die Stadt von der Festung trennenden Graben zu verschütten und an dessen Stelle einen hohen Wall aufzuwerfen. Die Angriffsvorbereitungen zogen sich jedoch in die Länge, da die Belagerten sie in jeder Weise behinderten, indem sie die Feinde unausgesetzt mit einem Pfeil- und Steinregen überschütteten; sie hätten wohl noch viel mehr Zeit in Anspruch genommen, wenn sich die Römer die Strenge der jüdischen Gesetze über die Sabbatruhe nicht zunutze gemacht hätten. Das Gesetz gestattete nämlich den Juden, an Sabbattagen einen unmittelbar das Leben bedrohenden Angriff abzuwehren, nicht aber Arbeiten zur Vorbeugung künftiger Angriffe zu verrichten. Dies wohl wissend, ordnete Pompejus an, daß die römischen Krieger an Sabbattagen die Juden nicht beschießen, sondern sich ausschließlich mit der Aufschüttung und Befestigung des Walles abgeben sollten, woran sie die Belagerten von Gesetzes wegen nicht hindern durften.

Als der von den Römern aufgeworfene Wall eine genügende Höhe erreicht hatte, ließ Pompejus die aus Tyrus gebrachten, Steine schleudernden Belagerungsmaschinen auf dem Walle aufstellen. Nun begann ein unausgesetztes Beschießen des Tempels. Die Lage war verzweifelt, allein die Belagerten verloren noch immer nicht den Mut. In dem bombardierten Tempel hielten die Priester den täglichen Morgen- und Abendgottesdienst mit den üblichen Opferdarbringungen (Tamid) ab. Die jüdischen Krieger wehrten sich aufs hartnäckigste. Erst nach einer dreimonatlichen Belagerung gelang es den Römern, einen der großen Türme zu zerstören und eine Bresche in die Mauer zu schießen. Als erster drang an der Spitze seiner Abteilung der Sohn des berühmten römischen Diktators Sulla in die Festung ein; ihm folgten die anderen. Das geschah an einem Sabbattage, oder, einer anderen Überlieferung zufolge, an dem Jom-Kippur-Fasttage, als im Tempel gerade der feierliche Gottesdienst abgehalten wurde. Nach dem Zeugnis römischer Geschichtsschreiber blieben die jüdischen Priester unbeirrt auf ihren Plätzen und walteten auch jetzt noch,

unter den blanken Schwertern der Römer, unerschrocken ihres Amtes. Die römischen Soldaten ließ jedoch das erhabene Schauspiel kalt, und sie hieben die Priester kurzerhand am Fuße des Altars nieder. Die rasend gewordenen Sieger richteten auf dem Tempelberge ein furchtbares Gemetzel an. Das war im Herbst 63, als in Rom der berühmte Cicero Konsul war.

Pompejus drang mit seinem Gefolge in das innere Heiligtum des Tempels (das „Allerheiligste") ein, wohin sogar den Juden, mit Ausnahme des Hohepriesters, der Zutritt strengstens untersagt war. Die Römer besichtigten nicht ohne Neugierde diese geheimnisvolle Halle, über die unter den Heiden allerlei abergläubische Gerüchte im Umlaufe waren. An Stelle der in den heidnischen Tempeln üblichen Götterdarstellungen erblickten die römischen Krieger hier nur goldene Leuchter, Opferkelche und anderes Tempelgerät, ließen indessen sowohl die goldenen Weihgefäße als auch die reiche Tempelschatzkammer unberührt. Pompejus ordnete sogar an, daß der Tempel gesäubert und der Gottesdienst von Neuem aufgenommen werde. Mit den Urhebern des Krieges aus der Partei des Aristobulus ging jedoch Pompejus hart ins Gericht: er ließ alle Führer der Patriotenpartei enthaupten.

Sodann ging Pompejus daran, in Judäa Neuerungen einzuführen. Das Land wurde Rom tributpflichtig gemacht und unter dessen Vormundschaft oder Protektorat gestellt, ohne jedoch seine staatliche Autonomie einzubüßen. Hyrkan II. wurde in seiner Würde als Hoherpriester und als Vertreter des Volkes oder *„Ethnarch"* bestätigt, mußte jedoch auf den *Königstitel* verzichten. Seine Gewalt erstreckte sich nun nicht mehr über den ganzen, durch die Eroberungen der Hasmonäer erweiterten jüdischen Landbereich, denn ein großer Teil dieser Eroberungen wurde, auf Anordnung des Pompejus, Judäa abgesprochen. Sämtliche Städte mit vorwiegend griechischer Bevölkerung (Jaffa, Gaza, Dora u. a.), ferner die syrischen Städte am Jordan (Gadara, Pella, Dium u. a.), ebenso auch einige Ortschaften im mittleren Landgebiet (Samaria, Skythopolis) wurden den Juden abgenommen und dem neueroberten römischen Landbesitz in Syrien angeschlossen. Wie das republikanische Rom auch sonst zu tun pflegte, bedachte es alle diese Städte mit einer weitgehenden Selbstverwaltung, so daß Pompejus von deren griechischer Einwohnerschaft, die sich durch die jüdische Herrschaft beengt fühlte, als Befreier und zudem

noch als heidnischer Glaubensgenosse aufs freudigste begrüßt wurde. Zehn dieser freien, östlich vom Jordan gelegenen Städte bildeten eine unter dem Namen *Dekapolis* bekannte Föderation (das obenerwähnte Gadara, Pella und die anderen Nachbarstädte). Seitdem kam bei den palästinischen Griechen die *Pompejanische Ära* in Gebrauch, die ihre Münzen und Urkunden führten: es war dies die Ära der Restauration der griechisch-syrischen Autonomie in den Randgebieten Palästinas und zum Teil auch in seinem Mittelstrich (Samaria). Dagegen wurde das gesamte jüdische Volk, dem Ausdruck seines alten Geschichtsschreibers zufolge, in die engen Schranken seines Landes zurückgedrängt. Großjudäa verwandelte sich nun wieder in ein Kleinjudäa. Das ganze ihm entrissene Landgebiet wurde der neugegründeten römischen Provinz Syrien einverleibt, als deren Statthalter Pompejus den bereits erwähnten Legaten Scaurus ernannte.

Nachdem Pompejus so die Verhältnisse in Judäa und Palästina geordnet hatte, begab er sich über Kleinasien nach Rom zurück. Er führte als Kriegsgefangene den abgesetzten König Aristobulus, dessen beide Töchter und dessen Söhne, *Alexander* und *Antigonus*, mit sich. Im Jahre 61, als Pompejus, nach dem siegreichen asiatischen Feldzug, seinen triumphalen Einzug in Rom hielt, schritt unter anderen unterworfenen Fürsten Asiens auch der königliche Gefangene Aristobulus mit seinen Kindern (Alexander ausgenommen, der unterwegs geflohen war) vor dem Triumphwagen einher. Außer der Familie des Aristobulus brachte Pompejus noch viele andere jüdische Gefangene mit sich nach Rom, die nach Wiedererlangung der Freiheit dort verblieben und den Kern der römischen jüdischen Gemeinde bildeten.

So fiel der unabhängige hasmonäische Staat nach einem fast achtzigjährigen Bestande. Der Zusammenstoß mit Rom, nachdem es sich nun einmal die Eroberung Asiens zum Ziele gesteckt hatte, war allerdings unvermeidlich, die Tragik lag aber darin, daß der innere Zwist das Eintreten der verhängnisvollen Folgen dieses Zusammenstoßes in jeder Weise beschleunigt hatte. Wie die Einmütigkeit der ersten Hasmonäerbrüder, im Zusammenhang mit dem damals einsetzenden Zerfall der Seleucidenmonarchie, die politische Freiheit Judäas zu neuem Leben erweckte, so mußte der Zwist der letzten Hasmonäerbrüder, neben der Unterwerfung Syriens durch Rom, zum Untergange dieser Freiheit beitragen. Nun beginnt eine neue geschichtliche Epoche, die Epoche des *römischen Protektorats* in Judäa.

Viertes Kapitel

Das innere Leben Judäas und die Diaspora

§ 34. Judäa und die Diaspora

Zwei Fragen erheben sich sofort für jeden, der über das jüdische Leben in der Hasmonäerepoche einen Überblick gewinnen will: Hat sich erstens die *Diaspora*, d. i. die Zerstreuung der Juden in verschiedenen Ländern und Kulturzentren außerhalb des unabhängigen jüdischen Reiches, in jener Epoche verringert? Und ist es zweitens dem von der politischen Oberhoheit der orientalisch-hellenischen Umwelt befreiten Judäa gelungen, sich auch von deren *kulturellem* Einfluß zu befreien? Auf beide Fragen fällt die Antwort der Geschichtsschreibung, wie wir bald sehen werden, verneinend aus.

Die hasmonäische Epoche, die die jüdische Bevölkerung Judäas und der benachbarten palästinischen Länder zu einem politischen Ganzen verband, vermochte wohl den weiteren Prozeß der Zerstreuung der Juden, der unter der Ptolemäer- und Seleucidenherrschaft bedrohliche Dimensionen angenommen hatte, aufzuhalten; sie reduzierte aber nicht die Zahl der von früher her bestehenden, außerhalb Palästinas, in Asien und Afrika, verstreuten jüdischen Kolonien und Kulturzentren. Große und kleine jüdische Ansiedlungen bestanden auch weiter in Ägypten, Mesopotamien, Syrien und Kleinasien fort[1]). Zu besonderer Entfaltung und Blüte gelangte dabei der jüdische kulturelle Mittelpunkt in Ägypten, von dem jedoch erst weiter unten die Rede sein wird. Dagegen vernehmen wir nichts von einer bedeutenden

[1]) Hinsichtlich Kleinasiens und Syriens ist dies aus jenen Freibriefen zu ersehen, die Julius Cäsar für eine ganze Reihe jüdischer Gemeinden in diesen zu Provinzen des römischen Reiches gewordenen Ländern ausstellen ließ (s. unten, § 63). Diese Freibriefe wurden infolge der Klage der jüdischen Gemeinden vor der römischen Regierung wegen Verletzung ihrer autonomen Rechte seitens der einheimischen griechischen Bevölkerung erteilt; wenn aber solche Klagen im I. Jahrhundert

Auswanderung der Juden der Diaspora nach Judäa in dieser Zeit, obwohl Jerusalem allerorten als der geistige Mittelpunkt der Nation galt. Die Diaspora beschränkte sich darauf, die festgesetzten Opfer und Weihgeschenke zugunsten des Jerusalemer Tempels zu schicken und entsandte außerdem zu den großen Jahresfeiertagen Scharen von Pilgern in die heilige Stadt.

Eines der größten Verdienste der Hasmonäer bestand darin, daß es ihnen gelungen war, die Juden im Landbereich *Palästinas* selbst zu vereinigen. Dank den Eroberungen des Jochanan-Hyrkanus I. und des Alexander-Jannäus wurden die ehedem unter syrischer Gewalt stehenden alt-israelitischen Gebiete (Samaria, Galiläa) sowie das philistäisch-phönizische Küstengebiet und ein Teil Transjordaniens Judäa wieder einverleibt. Dies ermöglichte auch die Verschmelzung der zerstreuten jüdischen Bevölkerung der Judäa angegliederten Provinzen mit dem Kern der Nation im Zentralgebiet. Allein die Eroberungspolitik wirkte andererseits auch nachteilig auf die nationale Konsolidierung. Zugleich mit dem jüdischen Element drang in Judäa auch eine ganze Flut von Fremdstämmigen ein, vornehmlich von syrischen Griechen. Das von den syrischen Machthabern befreite Judäa erhielt nun selbst syrische Untertanen. Eine kompakte jüdische Bevölkerung war nur im eigentlichen Judäa zu finden, während im Küstengebiet, in Transjordanien und in einigen Gegenden Galiläas auch in der Epoche des unabhängigen Judäa große Massen von Heiden geblieben waren. Die Versuche der hasmonäischen Könige, die ihnen untertanen Heiden zu judaisieren, mochten wohl bei den rassenverwandten Edomitern Erfolg gehabt haben, nicht aber bei den den Juden so fremden Griechen und Syrern. Da die Juden sich nicht an die syrischen Griechen assimilieren wollten und andererseits auch diese nicht in ihrem Bestande aufzulösen vermochten, so mußte sich notgedrungen eine bestimmte Wechselwirkung zwischen den beiden Kulturkreisen herausbilden. Still und unmerklich ging der Prozeß der Einwirkung des Judaismus auf die hellenische Welt vor sich, nur langsam sicker-

---

v. d. chr. Ära geführt werden konnten, so erhellt daraus, daß diese autonomen Gemeinden hier auch schon früher bestanden und darum auch allen Grund hatten, sich auf die alten Vorrechte aus den Zeiten Antiochus III. zu berufen (oben, § 4). Über jüdische Gemeinden in einzelnen Punkten Kleinasiens (Ephesus u. a.) zur Zeit der griechischen Herrschaft und der Hasmonäer besitzen wir auch epigraphische Daten. Vgl. *Schürer*, Gesch. III. (4. Aufl. 1909), S. 12—24, 57, 124.

ten jüdische religiös-sittliche Begriffe in die heidnische Weltanschauung ein, allmählich so ihre Grundlagen unterwühlend und den großen Zusammenbruch des Polytheismus beschleunigend. Greifbarer war dagegen die Einwirkung des Hellenismus auf gewisse Seiten des jüdischen Lebens, vornehmlich im Bereiche der *äußeren Kultur*. Die damals im Orient zu immer weiterer Verbreitung gelangende hellenische Kultur war nicht ausgesprochen national gefärbt: sie war vielmehr kosmopolitisch; manche ihrer Bestandteile waren zu gangbaren, durch den Gebrauch verwischten Scheidemünzen geworden, die die Eigenart ihrer Prägung längst eingebüßt hatten. So konnte auch Judäa, diese kleine Insel im orientalisch-hellenischen Meere, nicht umhin, sich dieser gangbaren Münze im internationalen Austausch der Kulturgüter in ausgiebigster Weise zu bedienen.

Den Hauptfaktor des internationalen Verkehrs bildete der *Handel*. Auf dem Küstenstrich des Mittelmeeres, von Ptolemais bis Gaza, hatten schon längst die Griechen und hellenisierten Eingeborenen die ehemalige Stelle der Phönizier im Welthandel eingenommen. Mit der Angliederung dieses Landstriches an Judäa wird auch der wirtschaftliche Verkehr zwischen der jüdischen und griechischen Bevölkerung immer reger. Die Handelsbeziehungen werden lebhafter und damit zugleich auch der gegenseitige Austausch der Zivilisationsfaktoren. Die schon längst zur internationalen Sprache des Orients gewordene griechische Sprache bereichert das Hebräische durch viele ihrer Bestandteile. In die Umgangssprache der Juden (die hebräisch-aramäische Mundart) dringt eine Fülle griechischer Wörter ein, vornehmlich technische Bezeichnungen, die sich später auch in der Schriftsprache (Sprache der Mischna) das volle Bürgerrecht erkämpften[1]). Griechische Eigennamen finden gleichfalls eine weite Verbreitung in Judäa; die hasmonäischen Könige und Prinzen fügen ihren hebräischen Namen griechische bei (Juda-Aristobulus, Jannäus-Alexander, Salome-Alexandra usf.), und manche von ihnen begnügen sich zuweilen mit dem griechischen Namen allein (Aristobulus II., Antigonus u. a.). Die kleinasiatischen Griechen in den Mietstruppen Judäas tragen auch ihrerseits

[1]) So die Fachausdrücke des Handels, wie: *Monopol, Siton* (Getreidehändler), *Pinkas* (Rechenbuch); Ausdrücke aus dem Gerichtswesen, wie: *Synhedrion, Kategor* (Ankläger), *Paraklet* (Verteidiger), *Epitropos* (Vormund); aus dem Militärwesen: *Polemos* (Krieg), *Astratia* (Heer), *Astrategos* (Heerführer); schließlich — die mit der üblichen Lebensführung zusammenhängenden Wörter, wie: *Sandal* (Schuh), *Kathedra* und viele andere.

viel Fremdartiges in die Lebensgewohnheiten verschiedener jüdischer Gesellschaftsklassen hinein. Die vorwiegend der sadduzäischen Richtung nahestehenden Hasmonäerherrscher begünstigen aus staatspolitischen Rücksichten nur allzu gern diese gegenseitige kulturelle Annäherung der verschiedenen Bevölkerungsteile, während sich die Pharisäer gleichzeitig alle Mühe geben, gegen den mächtigen Anprall der heidnischen Kultur einen unzerstörbaren Damm zu errichten. Nicht ohne Grund befürchten sie, daß die fremden Einflüsse aus der Sphäre des alltäglichen Lebens sich auch in das geistige Leben des Volkes Eingang verschaffen werden, da doch eine scharfe Abgrenzung der beiden Lebenssphären voneinander überhaupt unmöglich ist. Dieser künstlich errichtete Damm, in Form einer religiösen „Umzäunung", erfüllte denn auch die ihm zugewiesene Aufgabe. Der national-religiöse Selbsterhaltungstrieb führte dem Juden gleichsam vor Augen, daß ihm eine ganz besondere geistige Wachsamkeit not tue, um in dem ihn umbrandenden heidnischen Meere sich an der Oberfläche halten zu können. Dieser Trieb war es gerade, der die Volksmassen dazu geneigt machte, die schwere Bürde der strengen religiösen Zucht der Pharisäer auf sich zu nehmen und diese Partei in ihrem Kampfe wider die Sadduzäer aufs kräftigste zu unterstützen.

§ 35. *Der Kulturkampf zwischen den Sadduzäern und den Pharisäern*

Der oben dargestellte politische Kampf zwischen den Sadduzäern und den Pharisäern wurzelte in dem verschiedenartigen Verhalten jeder der sich gegenseitig befehdenden Parteien zu dem Typus des nationalen Staates (§ 24) und mußte sich daher in seinen Verzweigungen auch auf das kulturelle Gebiet erstrecken: auf das der Religion, des Kultus, der Dogmatik. Auf diesem Gebiete fällt es jedoch schwer, die allmähliche Entwicklung des Streites ins Einzelne zu verfolgen, da er sich hier über zwei bis drei Jahrhunderte erstreckte, und wir heute nicht mehr festzustellen vermögen, worin sich die Meinungsverschiedenheiten schon in der Hasmonäerzeit äußerten und worin erst in der nachfolgenden Epoche der römischen Herrschaft, als der soziale Hintergrund des Kampfes eine merkliche Änderung erfahren hatte. Die Nachrichten über die religiösen Streitigkeiten zwischen Sadduzäern und Pharisäern liegen uns in erst späterer Zeit entstammenden Quellen vor (die Bücher des Josephus Flavius, des Neuen Testa-

ments und des Talmud), die über das Anfangsstadium des Zwiespaltes auf Grund jener Formen urteilen, die er in der ihnen unmittelbar bekannten Zeit angenommen hatte. Hinsichtlich der Hasmonäerepoche ist der Geschichtsschreiber daher berechtigt, nur die allgemeinen religiösen Meinungsverschiedenheiten, namentlich aber die mit dem damals herrschenden politischen Kampfe in Zusammenhang stehenden zu beachten, in der Annahme, daß der religiöse Streit in seinem vollen Umfange erst in den folgenden Jahrhunderten zur Entfaltung kam, als das Problem der Staatsform von dem Problem der Errettung der Nation durch Verschärfung der geistigen Zucht ganz in den Hintergrund gedrängt worden war[1]).

Man kann wohl annehmen, daß zuallererst sich jene Meinungsverschiedenheit zwischen den Sadduzäern und Pharisäern geltend machte, die die Anerkennung der mündlichen Lehre (Thora sche'baal pe) oder die „Überlieferung der Ältesten" („paradosis ton presbyteron" bei Josephus) betraf. Sind all die mündlichen Überlieferungen der Rechtsgelehrten nebst den Volksbräuchen, die im Laufe von Jahrhunderten die hochragende „Umzäunung der Thora", der geschriebenen Verfassung des jüdischen Volkes, geschaffen hatten, als verbindlich anzusehen? Und, bejahendenfalls, in welchem Maße? — Die Antwort der Sadduzäer lautete im allgemeinen verneinend. Das geschriebene „Mosesgesetz" für unbedingt verbindlich erklärend, lehnten sie indessen gar manches von den späteren Überlieferungen, den Gelehrteninterpretationen und den im Volke eingebürgerten Bräuchen mit Entschiedenheit ab. Für sie war der Judaismus erstarrt, in seiner Entwicklung an einem toten Punkt angelangt, und so empfanden sie auch kein Bedürfnis nach jener Kette von Interpretationen und Bräuchen, die die Lehre mit dem Leben verband und sie aus einem Mittel der persönlichen Zucht zu einem Werkzeuge gesellschaftlicher Bindung machte. In der Befolgung des geschriebenen Buchstabens der Thora legten die Sadduzäer einen ungewöhnlichen religiösen Konservativismus an den Tag, behielten sich aber um so größere Handlungsfreiheit jenseits des Herrschaftsbereiches der Thora vor, den zu erweitern sie in keiner Weise gewillt waren. Männer weltlicher Kultur, die sie nun einmal waren, vermochten sie sich nur schwer mit den sie behindernden Vorschriften über Speise, Sabbatruhe und rituelle Reinheit abzufinden, die auf dem Wege der Aus-

[1]) S. Anhang zu diesem Bande, Note 2.

legung der Thoragebote sich breit verzweigten und die Absonderung des jüdischen Volkes von der es umgebenden heidnischen Welt bezweckten. Die Sadduzäer verspotteten den übermäßigen Eifer der Pharisäer in der Einhaltung der die rituelle Reinheit betreffenden Bräuche und als sie sahen, wie die Pharisäer im Jerusalemer Tempel die Gefäße zu Reinigungszwecken ins Wasser tauchten, sprachen sie höhnisch: „Bald werden die Pharisäer auch die Sonnenscheibe mit Wasser abwaschen". Meinungsverschiedenheiten bestanden auch in Fragen des Zeremoniells des Festgottesdienstes. Hinsichtlich des sommerlichen „Erntefestes" oder der „Wochen" (*Schebuoth*, Pfingsten) erwies sich selbst die Frist des Feierns als umstritten. Nach dem Thorabuchstaben tritt die Frist nach Ablauf von sieben Wochen „vom Tage nach dem Sabbat, da der Omer (d. i. die Passahgetreidegarbe) dargebracht" wurde, ein (Lev. 23, 11, 15). Aus diesem Grunde glaubten die Sadduzäer schließen zu müssen, daß Schebuoth immer an einem dem Sabbat folgenden Tage, d. i. am Sonntage, zu feiern sei, und zwar sieben Wochen nach dem Passahsonntage. Die Pharisäer waren hingegen der Meinung, daß die sieben Wochen nicht unbedingt von einem Sabbat ab gerechnet werden müßten, sondern von dem zweiten Passahtage, an dem im Tempel der „Omer", die erste Getreidegarbe, als Symbol des Erntebeginns dargebracht zu werden pflegte, so daß das Schebuothfest infolgedessen auf jeden beliebigen fünfzigsten Tag nach dem „Omer" fallen könne und den Ernteschluß zu versinnbildlichen hätte[1]). So wurde denn auch, wie es scheint, der Festtag verschieden angesetzt, je nachdem im Synhedrion zur gegebenen Zeit eine sadduzäische oder eine pharisäische Mehrheit vorhanden war. Am herbstlichen Sukkothfest hielten sich die Pharisäer an den durch die Anerkennung des Volkes geheiligten Brauch der „Wasserlibation" am Tempelaltar, ebenso wie an die Sitte des Tragens von Weidenzweigen am siebenten Festtage, während die Sadduzäer diese Bräuche als von der Thora nicht erwähnt rundweg ablehnten. Die Mißachtung des Libationszeremoniells durch den königlichen Sadduzäer Jannäus gab sogar, wie bereits erwähnt, den unmittelbaren Anlaß zu einem blutigen Zusammenstoß im Jerusalemer Tempel (§ 28).

Ein dumpfer Widerhall dringt auch zu uns von Streitigkeiten zwi-

[1]) Die Karäer halten sich bis zum heutigen Tage an die sadduzäische Interpretation und begehen das Schebuothfest stets an einem Sonntage.

schen Sadduzäern und Pharisäern, deren Gegenstand das Gerichtswesen und die Prozeßordnung bildeten, ein Gebiet, das der Kompetenz der höchsten Gerichtsstelle, des Synhedrion, unterstand. In diesem Punkte erwiesen sich die Sadduzäer, der Überlieferung zufolge, als viel strenger und konservativer denn ihre Gegner. In ihren Gerichtsentscheidungen ließen sich die Sadduzäer sogar von den ganz veralteten Normen der biblischen Gesetzgebung leiten; so legten sie das Gesetz „Auge um Auge, Zahn um Zahn" buchstäblich aus, nämlich in dem Sinne, daß jeder, der irgendeine Körperverletzung sich hatte zuschulden kommen lassen, vom Gericht zu der gleichen Schädigung seines Körpers verurteilt werden müsse, während die Pharisäer die grausame Strafart durch eine Geldstrafe zu ersetzen pflegten. Die pharisäischen Quellen, aus denen wir diese letzte Nachricht schöpfen, mögen in diesem Falle die Grausamkeit der Sadduzäer übertrieben haben, es erscheint jedoch nicht ausgeschlossen, daß diese in der Tat vielfach zur Anwendung von antiquierten Strafarten neigten. Will doch eine erhaltengebliebene Überlieferung wissen, daß der 14. Tammus vom Volke aus dem Grunde gefeiert zu werden pflegte, weil an diesem Tage das Strafstatut der Sadduzäer (Sefer geseroth) außer Kraft gesetzt worden war. Dies mag unter Salome-Alexandra geschehen sein, als die Pharisäer im Synhedrion die Oberhand über die Sadduzäer gewonnen hatten und die Wiederherstellung der pharisäischen Gesetzgebung durchsetzten[1]).

Wie die Sadduzäer die mündliche Tradition auf dem Gebiete der Riten und Bräuche verwarfen, so lehnten sie sie auch in Bezug auf die religiöse Dogmatik ab. Ebenso wie die äußeren Formen des Judaismus behandelten sie auch seine Dogmen als etwas endgültig Abgeschlossenes. So gab z. B. die offiziell anerkannte Thoralehre keine Antwort auf die Frage vom Leben nach dem Tode wie auch von der Vergeltung „in der zukünftigen Welt", Fragen, die von jeher das Gewissen der Gläubigen bewegten und gefährliche Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit wachriefen (Psalmen, Hiob, Kohelet). Das religiöse Nachdenken löste indessen im Laufe der Zeit das Problem im positiven Sinne, so daß im Judentum zur Zeit der Griechenherrschaft der Glaube an die Vergeltung im Jenseits bereits feste Wurzeln zu fassen vermochte. So brachte denn auch das „Buch Daniel" diesen

[1]) *Megillath Taanith*, Kap. 4. Vgl. *Ant.* XIII, 16, 2 und XX, 9, 1. S. *Grätz*, Geschichte III, Note 1 (4. Aufl. S. 567 f.).

Glauben in der primitiven Form der „Auferstehung der Toten" zum Ausdruck: „Und viele von denen, die im Erdenstaube schlafen, werden erwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zu Schmach, zu ewigem Abscheu" (12, 2). Die Chassidäer, aus deren Mitte der Verfasser des „Daniel" stammte, sowie deren Nachfolger, die Pharisäer, erkannten nun dieses Dogma rückhaltslos an, während die Sadduzäer es als eine unverbindliche Volksansicht durchaus leugneten[1]). „Der Lehre der Sadduzäer zufolge vergehen die Seelen der Menschen mit ihren Leibern", bestätigt auch der alte Geschichtsschreiber. Und auch die talmudische Überlieferung bezeugt mit Bestimmtheit, die Sadduzäer hätten behauptet: „Über die Auferstehung der Toten steht in der Thora nichts"[2]). Vielleicht ließen die Sadduzäer als Rationalisten nur die Unsterblichkeit des *Geschlechts* gelten, nicht aber die des Einzelnen; auch mochten sie vielleicht nur die abstrakte Idee der Unsterblichkeit der Seele anerkennen, nicht aber den Glauben an die Auferstehung der Toten, die sie als ein unwahrscheinliches Wunder und allenfalls als ein von der Thora nicht bezeugtes und darum auch durchaus unverbindliches Dogma betrachteten. Die weltliche Denkungsart wie der auf das Praktische gerichtete Sinn der Sadduzäer konnten sich schlecht mit einem mystischen Glauben vertragen, der nur den innig religiösen Naturen ein Bedürfnis war. Die Widersprüche der religiösen Moral berührten sie nur wenig; nüchtern und kühl ab-

[1] Die talmudische Sage bringt mit dieser Abweisung des Glaubens an die Unsterblichkeit sogar das Aufkommen des Sadduzäertums selbst in Zusammenhang. So heißt es da (Aboth de'Rabbi Nathan, Kap. 5), der alte Gelehrte Antigonus von Socho hätte zwei Schüler gehabt, die er in der Frage der jenseitigen Vergeltung mit folgenden Worten unterwies: „Gleichet nicht den Knechten, die dem Herrn (Gott) um des Lohnes willen dienen, sondern seid denen gleich, die ohne Rücksicht auf Lohn Dienste leisten". Des Antigonus Schüler wie auch deren Schüler diskutierten nicht wenig über den wahren Sinn dieses Spruches, bis einige von ihnen von einem großen Zweifel übermannt wurden. „Ist es denn möglich — sprachen sie — daß der Arbeitsmann sich den ganzen Tag abmühe und am Abend seinen Lohn nicht erhalte? Hätten unsere Väter geahnt, daß es ein kommendes Leben und eine Auferstehung der Toten gibt, so hätten sie so (wie Antigonus) nicht gesprochen". Bald gingen die Skeptiker so weit, daß sie sich „von der Thora" gänzlich lossagten. Von den zwei Hauptketzern, die *Zadok* und *Boethos* hießen, zweigten sich darauf zwei neue Richtungen ab: die der *Sadduzäer* und die der *Boethosäer*. Die hier gegebene sagenhafte Erklärung der Bezeichnung „Sadduzäer" scheint in viel späterer Zeit erfunden worden zu sein, während die Boethosäer tatsächlich eine bestimmte Sadduzäergruppe bildeten, die ihren Namen von dem des Hohepriesters Boethos, aus der Zeit des Herodes, herleiteten (s. unten, § 52).

[2]) *Ant.* XVIII, 1, 4; vgl. Sanhedrin, 90.

wägend, zogen sie ein Mindestmaß an Glauben als das kleinere Übel vor. So suchten sie auch die Einwirkung der Vorsehung auf die menschlichen Dinge soweit wie möglich einzuschränken. Der Weltschöpfer, meinten sie, mag sich wohl um die Geschicke eines kollektiven Ganzen, des Staates, des Volkes, kümmern, nicht aber um die des Einzelnen. In den menschlichen Handlungen kam für sie der freie menschliche Wille zum Vorschein, nicht aber das Walten Gottes in der Form der Vorbestimmung. „Die Sadduzäer — heißt es bei Josephus — leugnen das Geschick ganz und gar und setzen Gott außerhalb der Möglichkeit, etwas Böses zu tun oder vorzusehen. Sie sagen, daß in des Menschen Wahl das Gute und das Böse stehe und das Tun des einen oder des anderen nach seinem Belieben"[1]).

Die Sadduzäer waren die typischen Weltmänner, die sich in streng konservativer Weise an das Kultuszeremoniell hielten, dabei aber stets als Gegner jedes Einflusses der religiösen Lehre in dem Umkreise rein praktischer Interessen oder Erwägungen, sei es persönlicher oder sozialer Art, auftraten. Das politische und soziale Leben mochte nach der Ansicht der Sadduzäer mit dem Judaismus *parallel* laufen, es brauchte aber dabei nicht so sehr auf dessen geistige Ideale als vielmehr auf die eigenen praktischen Prinzipien und Interessen Rücksicht zu nehmen.

Das direkt entgegengesetzte Prinzip lag der Lehre der *Pharisäer*, der Verfechter einer Vergeistigung des gesamten Lebens, zugrunde. In politischer Hinsicht Nachfolger der Chassidäer, die sich gegen Antiochus Epiphanes einzig und allein um des „Gottesreiches", nicht aber um eines weltlichen Staates willen erhoben hatten, waren die Pharisäer auf dem Gebiete der religiösen Gesetzgebung die unmittelbaren Fortsetzer des Werkes der Soferim, wenn auch unter ganz anderen politischen Verhältnissen. Die Umwandlung der Provinz Judäa in einen selbständigen Staat hatte die Lebensverhältnisse so sehr verändert, daß es der größten Umsicht bedurfte, um ihnen die alte Gesetzgebung ohne Beeinträchtigung ihres Geistes anpassen zu können. Angesichts der Vorherrschaft des allgemein anerkannten Grundsatzes, wonach die Gesetze der Thora als einer göttlichen Verfassung weder abgeschafft noch abgeändert werden durften, gab es nur zwei Möglichkeiten für ihre Anpassung an das Leben: entweder mußte die alte, den neuen Lebensverhältnissen nicht mehr entsprechende Gesetzgebung der Erstar-

[1]) *Bellum*, II, 8, 14; *Ant.* XIII, 5, 9.

rung preisgegeben werden und sich in einen toten, nur äußerlich befolgten Buchstaben verwandeln, oder aber sie mußte, sich an das Leben anpassend, es zugleich selbst ihren Intentionen anzupassen suchen, und es so anleitend, sich von ihm leiten lassen. Den ersten, leichteren Weg hatten die Sadduzäer eingeschlagen, dagegen waren es die Pharisäer, die den anderen, unvergleichlich schwierigeren Weg beschritten.

Die Pharisäer verbanden das Leben mit dem geschriebenen Thoragesetz vermittels einer lebendigen Kette von mündlichen Traditionen, juristischen Interpretationen und vom Volke gepflegten Bräuchen. Der Schatz an religiösen und bürgerlichen Gesetzen, die von den Ahnen auf dem Wege der mündlichen, in den Priester- und Gelehrtenkreisen treu gehüteten Tradition ererbt worden waren, war nicht unerheblich. Dieses ererbte Gut ergänzte sich unausgesetzt durch Zufluß aus der lebendigen Quelle der Gelehrteninterpretation und der Volksbräuche. Die Gelehrtenauslegung leitete auf Grund logischer Schlußfolgerungen aus dem biblischen Gesetz jene praktischen Normen ab, die unter den gegebenen Lebensverhältnissen unbedingtes Erfordernis waren[1]), und die neuen Normen verwandelten sich im Laufe der Zeit, durch ihr Alter geheiligt, wiederum in unverbrüchliche „Überlieferungen der Altvordern". Sich so von oben her durch die Kunst der rechtskundigen Interpretatoren immer weiter ausdehnend, erfuhr die Gesetzgebung zugleich einen steten Zuwachs auch von unten her, indem sie die im Volke sich einbürgernden Bräuche mit in ihren Bereich aufnahm. Die religiöse Disziplin umschlang so das Volk nach und nach in fast unmerklicher Weise, sich ganz dem Wachstum seiner Begriffswelt und seiner Bedürfnisse anschmiegend. „Der Zaun um die Thora" erweiterte sich immer mehr. Vieles an ihm mochte wohl künstlich ersonnen sein, gar manches entsproß jedoch unmittelbar dem Boden des Volkslebens und ließ eine gleichsam lebendige Umfriedung erstehen. Es ist nicht mehr möglich, mit Genauigkeit festzustellen, welche gesetzgeberischen Neuerungen und Ergänzungen ihr Entstehen gerade der geschilderten Epoche verdanken, und welche erst einer späteren Zeit entstammen (den erhaltengebliebenen religiösen Denkmälern gebricht es an einer chronologischen Reihenordnung), jedoch ist aus ein-

[1]) Es ist indessen zu beachten, daß die Methode der logischen Interpretation zur vollen Entfaltung erst im folgenden Jahrhundert, im Zeitalter Hillels, gelangte (s. unten, § 60).

zelnen geschichtlichen Episoden zu schließen, daß schon im ersten Jahrhundert ihrer Wirksamkeit die Pharisäer das bürgerliche und religiöse Leben Judäas durch eine ganze Fülle von Gesetzen, Riten und Bräuchen zu bereichern vermochten. Die die Sabbatruhe und den Festgottesdienst betreffenden Vorschriften scheinen auf Grund ihrer üblichen Handhabung sowie den Volksbräuchen gemäß Ergänzungen erfahren zu haben. In den Vorschriften über Speise und rituelle Reinheit kam dabei anscheinend eine so sehr auf die Spitze getriebene Tendenz zur religiös-nationalen Absonderung zum Ausdruck, daß vermutlich gerade diese beengenden Vorschriften den schärfsten Widerspruch der Sadduzäer hervorriefen. Jedoch waren es andererseits wiederum die Pharisäer, die, wie bereits erwähnt, eine erhebliche Milderung des Strafrechts durchsetzten; so pflegten sie in gewissen Fällen die Todesstrafe und andere grausame Strafarten durch mildere Abschreckungsmittel, wie Gefängnis oder Geldstrafe, zu ersetzen. Sie gingen überhaupt darauf aus, das Gesetz dem Rechtsbewußtsein des Volkes anzupassen, und dies war auch der Grund, warum das Volk eher ihnen als den Sadduzäern Folge leistete.

In ganz besonderem Maße offenbarten die Pharisäer ihre Feinfühligkeit den Regungen der Volkspsyche gegenüber auf dem Felde der dogmatischen Glaubensfragen. Sie begriffen es, daß die religiöse Weltanschauung ohne den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit und an die Vergeltung im Jenseits im Volke nicht fest verankert sein könne. Die rationalistisch angehauchte biblische Idee von der Unsterblichkeit des Geschlechts oder der kollektiven Unsterblichkeit vermochte das religiöse Gewissen des gemeinen Mannes nicht zu befriedigen. Die Notwendigkeit, die Idee der in der Weltordnung waltenden Gerechtigkeit mit der empirischen Wirklichkeit in Einklang zu bringen, führte von selbst dazu, daß der Glaube an das Leben nach dem Tode sich im Volke ausbreitete und Wurzel faßte; dieser Glaube war es, der der quälenden Sorge wegen „des Wohlseins der Gottlosen und des Leidens der Gerechten auf Erden" zu entheben vermochte. Das neue, durchaus nicht von außen her aufgepfropfte, sondern aus dem inneren Bedürfnis der Gläubigen heraus geborene Dogma gewann anfänglich feste Form in der obenerwähnten Vorstellung des „Daniel" von der Auferstehung der Toten, wurde aber dann nach und nach durch neu hinzukommende Vorstellungen teils philosophischen Charakters (die Unsterblichkeit der Seele), teils mystischer Prägung (Hölle

und Paradies und dgl.) bereichert. Die ganze Tragweite dieses Dogmas wohl begreifend, nahmen es die Pharisäer in das rechtsgültige System des Judaismus auf, während die formalistisch eingestellten Sadduzäer es als eine von der heiligen Schrift nicht empfohlene Lehre grundsätzlich in Abrede stellten.

Josephus Flavius hebt noch eine andere Eigentümlichkeit der pharisäischen Weltanschauung hervor: ihren religiösen Fatalismus. Zum Unterschiede von den Sadduzäern lehrten die Pharisäer, daß bei jeder menschlichen Handlung neben dem freien Willen des Menschen auch noch der Eingriff des „Geschicks" oder der göttlichen Vorherbestimmung mitwirke; jedoch hielten sie sich von einem mystischen Fatalismus, der die Willensfreiheit überhaupt negiert, durchaus fern. Diese Anschauung fand ihren präzisen Ausdruck in dem lapidaren Satz der späteren Schöpfer der mündlichen Lehre: „Alles ist (von Gott) erschaut, aber die Freiheit ist (dem Menschen) gegeben"[1]). Es kam darin gleichsam ein Kompromiß zwischen den Prinzipien der Willensfreiheit und der Prädestination zum Ausdruck, wodurch dem Menschen die Verantwortung für seine Handlungen belassen, zugleich aber auch die göttliche Vorsehung nicht ausgeschaltet wurde.

Was nun die praktische Moral anbelangt, so pflegte man den Pharisäern die Vorzüge der griechischen Stoiker zuzuschreiben[2]). Der Vergleich trifft jedoch nur im allgemeinen, nicht im einzelnen zu. Die erhabensten und vernunftgemäßesten Prinzipien des Stoizismus:

---

[1]) *Aboth*, III, 12 (Spruch des Rabbi Akiba). Josephus bringt denselben Gedanken in ausführlicherer Formulierung: „Sie (die Pharisäer) sagen, einiges, aber nicht alles, sei ein Werk des Geschickes („Eimarmene", Fatum); einiges stehe aber bei dem Menschen selbst . . ." (*Ant.* XIII, 5, § 9). „Sie behaupten, daß alles durch das Geschick vollbracht werde. Doch berauben sie den menschlichen Willen nicht der eigenen Tätigkeit hierbei, indem es Gott gefallen habe, daß eine Mischung stattfinde, und daß zum Willen des Geschickes auch der menschliche Wille hinzukomme mit Tugend oder Schlechtigkeit" (XVIII, 1, § 3). Die Pharisäer „machen alles vom Geschick und von Gott abhängig und lehren, daß das Tun und Lassen des Guten zwar größtenteils Sache der Menschen sei, daß aber zu jeder Handlung auch das Geschick mithelfe" (*Bellum*, II, 8, § 14).

[2]) „Die Pharisäerpartei kommt den griechischen Stoikern nahe" (Selbstbiographie des Josephus: Vita, 2). Die Pharisäer „verzichten auf den Lebensgenuß und geben sich in nichts der Bequemlichkeit hin. Sie folgen allem, was die Vernunft gutheißt, weil sie die Vernunft als den besten Hüter (hemmende Kraft) bei aller Wunscherfüllung betrachten" (*Ant.* XVIII, 1, § 3). Eine Bestätigung hierfür findet sich auch in der talmudischen Haggada: „Die Sadduzäer pflegten zu sagen: die Pharisäer legen sich in dieser Welt Entbehrungen auf und werden auch in der kommenden (im Jenseits) nichts erhalten" (Aboth de' Rabbi Nathan, Kap. 5).

das Bewußtsein der sittlichen Pflicht, das Streben nach sittlicher Vervollkommnung, die Enthaltsamkeit im Genießen, das mutige Erdulden von Leiden — all dies zeichnete die jüdische Ethik schon lange vor dem Auftreten der Pharisäer wie auch der stoischen Schule selbst aus. Der Pharisäismus ging in der Person seiner erlesensten Repräsentanten nur darauf aus, die sittliche Zucht mit der religiösen und rituellen zu verbinden; viele Einzelheiten, die uns aus dem Leben der angesehensten Führer dieser Partei überliefert sind, nötigen uns durch die sittliche Größe, die darin zum Ausdruck kommt, die tiefste Bewunderung ab. Indessen wurde die harmonische Vermählung von Frömmigkeit und Gerechtigkeit nicht immer erreicht. Infolge der äußersten Verschärfung der religiös-rituellen Zucht stellte man häufig die Frömmigkeit über die Lauterkeit der Seele. In die Reihen der Pharisäer schlichen sich Scheinheilige und Mucker ein, die ihre Niederträchtigkeit unter der Larve der Frömmigkeit zu verbergen suchten. Diese mißratenen Pharisäer, die man die „Gefärbten" (Zewuim) nannte, brachten manchmal die gesamte Pharisäerpartei in Verruf[1]).

Als ein Hauptvertreter der Pharisäerpartei in dieser frühen Epoche tritt der obenerwähnte Gelehrte *Simon ben Schetach* auf, der Überlieferung zufolge ein Bruder der Königin Salome-Alexandra, der unter Alexander-Jannäus Verfolgungen ausgesetzt war, während der darauffolgenden Regierung der Königin aber zum Führer des Synhedrion wurde. Die talmudische Legende schreibt Simon die allergrößten Verdienste und Tugenden zu. Unter Jannäus war er einer der wenigen aktiven Phari-

[1]) Die in der Folgezeit überwuchernden Auswüchse des Pharisäertums wurden später zu polemischen Zwecken von den Verfassern der Evangelien ausgenützt, die uns eine überaus düstere Schilderung der „Schriftgelehrten und Pharisäer" des I. und II. Jahrhunderts d. chr. Ära hinterlassen haben. Es war nur natürlich, daß die Jünger einer ihrem Wesen nach religiös-individualistischen Lehre, die dem religiös-nationalen Prinzip der Pharisäer den Krieg erklärt hatte, die gegnerische Doktrin in tendenziöser Weise zur Darstellung brachten und, schwarz in schwarz malend, nur ihre Schattenseiten betonten. Durchaus einseitig ist die Kennzeichnung beider Parteien auch im Talmud, in dem in erster Linie die Abweichungen im Ritus und nur zum Teil die dogmatischen Streitpunkte hervorgehoben werden. Ergänzungsbedürftig bleibt auch die Darstellung des Josephus, der die Differenzen hinsichtlich der Riten beinahe ganz außer acht läßt und lediglich die religiös-philosophischen und ethischen Ansichten der Parteien hervorhebt, indem er sie in gekünstelter Weise den Lehren der griechischen philosophischen Schulen anpaßt. Der geschichtlichen Kritik fällt so die Aufgabe zu, all diese Zeugnisse der früheren wie der späteren Zeitgenossen von der tendenziösen Beimischung zu säubern, sie zu ergänzen und die einen vermittels der anderen zu überprüfen.

säer im Synhedrion, in dem die Sadduzäer die Vorherrschaft besaßen. In der Auslegung des Gesetzes erfahren, brachte Simon seine Gegner oft in eine schwierige Lage, indem er sie aufforderte, für diese oder jene Gesetzesbestimmung eine Begründung in der Thora nachzuweisen. Er wagte es, dem königlichen Sadduzäer die Wahrheit frei heraus zu sagen, und schwebte daher in ständiger Gefahr. Häufig mußte er sich außerhalb Jerusalems verbergen, und nur die Königin wußte dann von seinem Zufluchtsort. Die Überlieferung berichtet, daß einst zum jüdischen König parthische Gesandte gekommen waren, die den weisen Simon schon ehedem bei Hofe angetroffen hatten und ihn nun von neuem zu sehen begehrten. Da rief die Königin, auf die Bitte ihres Gemahls, Simon aus seinem Versteck zurück, indem sie für seine Unantastbarkeit einstand. Simon erschien auch in dem Palast, wo er mit stolzem Selbstbewußtsein auftrat und sich sogar die Freiheit nahm, während des Mahles zwischen dem König und der Königin Platz zu nehmen. Als man ihn fragte, warum er diesen Platz erwählt hätte, erwiderte er, ein Gelehrter sei ein König auf dem Felde des Geistes und führte den Ausspruch des Ben Sirah an: „Halte hoch die Weisheit und sie wird dich erhöhen. Sie wird dich setzen zwischen Fürsten". Man erzählte auch, daß Simon einst Jannäus vor Gericht zitiert hätte, da dessen Sklave einen Mord begangen hatte. Der König erschien auch, blieb aber beim Verhör vor den Richtern sitzen, statt, wie es üblich war, stehend zu antworten. Simon gebot ihm jedoch, aufzustehen, indem er sagte: „Nicht vor uns mußt du stehen, sondern vor dem Schöpfer der Welt." Der König erwiderte, er würde nur dann gehorchen, wenn alle Gerichtsmitglieder dies einstimmig fordern würden. Allein keiner von ihnen wagte es, die Forderung des Simon zu unterstützen, und der stolze Pharisäer warf seinen Amtsgenossen unvermittelt ihre Feigheit vor.

Nach dem Bürgerkriege, der mit dem vom Könige unter den Pharisäern in Bethome angerichteten Blutbad seinen Abschluß fand, mußte Simon von neuem flüchten und kam erst nach dem Regierungsantritt der Salome-Alexandra in sein Vaterland zurück. Hier spielte er eine wichtige Rolle bei der Restaurierung der gesetzlichen Ordnung. Zum Haupte des Synhedrion geworden, entsann er sich, daß dessen ehemaliger Vorsitzender, der gelehrte Pharisäer *Juda ben Tabai*, sich noch immer in der Verbannung im ägyptischen Alexandrien befinde. Da sandte Simon ein Schreiben an die Vertreter der alexan-

drinischen Gemeinde im Namen der Stadt Jerusalem: „Von mir, der heiligen Gemeinde Jerusalems, zu dir, meine Schwester Alexandrien: mein Gemahl ist bei dir, und ich sitze hier vereinsamt". Daraufhin kehrte Juda nach Jerusalem zurück, und Simon trat ihm die Würde des Synhedrionpräsidenten ab, indem er selbst sich bescheidenerweise mit der eines Vizepräsidenten begnügte. Die beiden Gelehrten befaßten sich eifrig mit der Reform der Prozeßordnung, wobei sie die Opposition der Sadduzäer im Synhedrion nur schwer zu überwinden vermochten. Ein heftiger Streit unter den Vertretern der beiden Parteien entspann sich unter anderem in der Frage der Bestrafung der falschen Zeugen in Kriminalsachen (Edim somemim). Die Sadduzäer behaupteten, ein falscher Zeuge sei nur in dem Falle zur Todesstrafe zu verurteilen, wenn der von ihm Angeschuldigte hingerichtet worden war, während die Pharisäer die Bestrafung des falschen Zeugen auch in dem Falle forderten, wenn der Angeklagte infolge rechtzeitiger Aufdeckung der falschen Anschuldigung freigesprochen worden war. Juda ben Tabai (nach einer anderen Version Simon ben Schetach) soll einst, „den Sadduzäern zum Trotz", dennoch einen falschen Zeugen auf Grund der pharisäischen Gesetzesauslegung zum Tode verurteilt haben. Dabei ließ er sich einen schweren Rechtsirrtum zuschulden kommen, indem er außer acht ließ, daß, dem Sinne des Gesetzes gemäß, ein falsches Zeugnis nur in dem Falle strafbar sei, wenn es von zwei Zeugen abgelegt worden ist, nicht aber von einem einzigen. Denn eine Verurteilung in Kriminalsachen war nur beim Vorhandensein von mindestens zwei Zeugen möglich, und folglich konnte ein einziger falscher Zeuge den Strafvollzug an einem Unschuldigen überhaupt nicht herbeiführen. Es wird ferner erzählt, daß Simon ben Schetach mit äußerster Strenge in einem Prozeß vorging, bei dem in Askalon achtzig der Hexerei beschuldigte Frauen zum Tode verurteilt wurden, „da es die Zeit so verlangte und auch ein abschreckendes Exempel statuiert werden mußte". Übrigens kann die Echtheit dieser talmudischen Überlieferung in Zweifel gezogen werden, da Askalon zu jener Zeit wohl kaum zum jüdischen Landbereich gehörte. — Solche dem Geiste des Pharisäertums sonst nicht eigene Härten waren anscheinend durch politische Erwägungen veranlaßt oder standen in direktem Zusammenhang mit dem damaligen Parteikampf. Die Sage will wissen, daß der eigene Sohn des Simon einem durch falsche Anschuldigung verursachten Rechtsirrtum zum Opfer gefallen sei. Die

Lebenserfahrung belehrte schließlich die gestrengen obersten Richter eines Besseren. In den erhaltengebliebenen Aussprüchen Simons und Judas erteilen diese beiden Pharisäerhäupter den Richtern den Rat, bei der gerichtlichen Untersuchung, insbesondere aber bei dem Verhör der Angeklagten und der Zeugen, äußerste Sorgfalt walten zu lassen: „(Richter!) Handle nicht wie ein Sachwalter vor Gericht! Solange die Prozeßparteien vor dir stehen, behandle beide Gegner als ungerecht, sobald sie aber entlassen sind und sich dem richterlichen Spruche unterworfen haben, sollst du sie als gerecht ansehen". „Vernimm sorgfältig die Zeugen, gehe indessen behutsam mit deinen Fragen vor, damit die Zeugen (auf Grund hindeutender Fragen) nicht zu falschen Aussagen verleitet werden".

Simon ben Schetach wird in der Sage als der Hauptheld der pharisäischen Restauration hingestellt. „Er hat das Gesetz in seinen früheren Grenzen wiederhergestellt", sagt die Legende von Simon, indem sie damit zum Ausdruck bringen will, daß er mehr als alle anderen zur Wiederherstellung der Gültigkeit der in der vorhergehenden Epoche nicht eingehaltenen mündlichen Überlieferungen und Gesetze beigetragen hat[1]). Simon werden unter anderem auch zwei bedeutende Reformen auf dem Gebiete des Familienrechts und des Schulwesens zugeschrieben. Er verlieh der *Ketuba,* d. i. dem schriftlichen Ehevertrag, demzufolge der Mann beim Eingehen einer Ehe sich verpflichtete, seine Frau für den Fall seines Todes oder einer Scheidung mit einer bestimmten Geldsumme zu versorgen, feste Formen und verschaffte ihr sichere Garantien. Die andere von ihm eingeführte Neuerung betraf das Gebiet der Kindererziehung. Simon ordnete an, daß „die Kinder zur Schule gehen müssen", er führte, mit anderen Worten, die allgemeine Schulpflicht ein.

Simon ben Schetach und Juda ben Tabai werden von der talmudischen Tradition unter jene Gelehrten-„Paare" (Sugoth) gerechnet, deren Aussprüche im ethischen Mischnatraktat „Aboth" („Lehren der Väter") erhaltengeblieben sind. Diese Paare waren anscheinend in der Hasmonäerepoche Mitglieder des Präsidiums des Synhedrion oder des Obersten Gerichts im Amte des Präsidenten und des Vizepräsidenten. Während des Hasmonäeraufstandes wirkten *Jose ben Joeser* aus Zere-

[1]) Über die Wiederherstellung der früher von den Sadduzäern abgeschafften „Ergänzungen zum Gesetz", die auf Geheiß der Königin Salome geschehen sein soll, berichtet auch Josephus (*Ant.* XIII, 16, 2).

da und *Jose ben Jochanan* aus Jerusalem, die beide der Schule der Soferim angehörten. Zwei ihrer Aussprüche, die vornehmlich die Förderung der Wissenschaft ans Herz legen, sind uns erhaltengeblieben: „Möge dein Haus die Sammelstätte der Gelehrten sein, liege im Staube ihrer Füße und stille deinen Durst durch ihre Worte". „Möge dein Haus für alle weit geöffnet sein und mögen die Armen deine Hausgenossen werden". Diesem „Paare" folgten als Häupter des Gelehrtenstandes *Josua ben Perachja* und *Nittai aus Arbela,* wahrscheinlich Zeitgenossen des Fürsten Jochanan-Hyrkanus. Von ihren Aussprüchen sind uns folgende bekannt: „Suche dir einen Lehrer, erwirb dir einen Genossen (für die wissenschaftlichen Arbeiten) und beurteile jeden Menschen in für ihn günstiger Weise". „Fliehe den bösen Nachbarn, befreunde dich nicht mit dem Sünder, gib nicht die Hoffnung auf Belohnung (im Jenseits) auf". Nach diesem „Paare" kamen die obenerwähnten Simon und Juda an die Reihe, die Vertreter des Pharisäertums in der Epoche seines Triumphes, im letzten Jahrzehnte des unabhängigen Judäa. Seitdem wurden die gelehrten Pharisäer unter jedem Regime als die maßgebenden Gesetzesausleger geachtet. Im Synhedrion bildeten sich diese gelehrten Theoretiker zu praktischen Juristen heran; die Rechtskundigen wurden nun zu Gesetzgebern. Waren die Sadduzäer tonangebend in der Außenpolitik des Staates, so gewannen die Pharisäer, diese Legisten des alten Judäa, immer größeren Einfluß auf die Entwicklung des inneren Lebens des Volkes, sowie auf die Vertiefung seiner geistigen Kultur.

§ 36. Die Sekte der Essäer

Dieselbe Krise, die zu Beginn der Hasmonäerepoche die Gegnerschaft der Pharisäer und Sadduzäer zeitigte, nämlich der Übergang Judäas von der theokratischen zur weltlichen Verfassung, rief am Ende dieser Epoche eine neue Organisation ins Leben: die Sekte der Essäer. Während die Pharisäer und die Sadduzäer um den Staatstypus und die Verwaltungsformen stritten, tauchten nun Menschen auf, die den Staat als solchen verdammten und die Wiederherstellung der Urzelle des Gemeinwesens, der Gemeinde, anstrebten. Von den Kriegsstürmen und dem Schauspiel des Bürgerzwistes unter Jannäus und seinen Söhnen im Innersten aufgewühlt, kamen diese religiös-mystisch eingestellten Naturen zu der Überzeugung, daß die Staatlichkeit an und für sich sündhaft und eitel sei, daß sie dem religiösen Prinzip

ohne dieses verletzende Kompromisse nicht gänzlich untergeordnet werden könne, und daß das wahre „Leben in Gott" deshalb in einem politischen oder bürgerlichen Gemeinwesen überhaupt nicht zu erreichen sei, sondern einzig und allein in einer geistigen Gemeinschaft oder Brüderschaft gesucht werden müsse. So entstand, als eine Reaktion gegen den politischen und kulturellen *Partei*kampf, gegen Schluß dieser Epoche eine apolitische Organisation in Form einer *Sekte* oder einer geistigen Brüderschaft, deren Anhänger sich „Essäer"[1]) nannten. Während die Sadduzäer der Religion nur eine schmale Ecke im Staatsleben einräumten und die Pharisäer Religiosität und Staatlichkeit zu einer unteilbaren Einheit zu verbinden suchten, sagten sich die Essäer von der Staatlichkeit überhaupt los und stellten das persönliche Leben ganz auf die Religion ein. Jene sittliche und rituelle „Heiligkeit", die den Pharisäern ein Werkzeug der sozialen Zucht, ein Mittel zur Erhaltung der Nation war, nahm bei den Essäern individualistische Formen an und galt ihnen als der Weg zur „Erlösung der Seele".

Die Essäersekte scheint am Ende der Hasmonäerepoche zur Entfaltung gekommen zu sein, als die negativen Folgen der neuen Staatlichkeit: Krieg, innerer Zwist, die Gefahr einer neuen Unterjochung Judäas, bereits klar vor Augen standen. Die Zahl der Anhänger der Sekte vergrößerte sich immer mehr, in dem Maße, als unter Einwirkung der weiteren politischen Krisen in Judäa in einem gewissen Teile der Gesellschaft der zentrifugale Hang zum Individuellen und Mystischen immer mehr zur Geltung kam; jedoch auch zur Zeit ihrer

---

[1]) In den alten Quellen finden wir zwei voneinander abweichende Bezeichnungen der Sekte: Essaioi und Essenoi. Die erstere ist bei Philo (Quod omnis probus liber, §§ 12—13) anzutreffen, die letztere — das lateinische Esseni — bei dem Geschichtsschreiber Plinius, der an der Eroberung Judäas unter Titus teilgenommen hatte (Hist. natur. V, 17, § 73), schließlich beide Bezeichnungen durcheinander — bei Josephus: *Ant.* XIII, 5, 10—11; XV, 10, 4; XVII, 13, 3; XVIII, 1; *Bellum*, I, 3, 3; II, 7, 3; II, 8 u. a. Im Talmud erscheint die Essäersekte bald unter dem Namen „Toble schacharith" („die am Morgen Badenden"), bald unter dem der „Chassidim" („die Frommen"). Die wahre Bedeutung des Wortes „Essäer" bleibt unklar. Die einen wollen es vom aramäischen „Assia" (Arzt, Heilkundiger) ableiten, die anderen vom aramäischen „Chassaio", das mit dem hebräischen „Chassidäer", d. i. der Fromme, der Gottesfürchtige, gleichbedeutend ist. Die letzte Ableitung scheint die zutreffendste zu sein. Die Erklärung Philos, wonach der Name der Sekte mit dem griechischen „Osioi", Heilige, im Zusammenhang stehen soll, kann nicht richtig sein, weil eine jüdische fromme Sekte sich nicht einen griechischen Namen beilegen konnte.

größten Blüte, im I. Jahrhundert d. chr. Ära (der Epoche der Herodesdynastie und der römischen Prokuratoren), zählte die Essäersekte nicht mehr als 4000 Mitglieder, wie dies von Philo von Alexandrien und von Josephus bezeugt wird. Nur wenige waren anscheinend der strengen Ordnung dieser einem Mönchsorden ähnlichen Gemeinschaft gewachsen. Die Essäer verwarfen nicht nur das Leben der Städter, sondern auch die Städte selbst. Sie hatten das Ideal der alten „Nasiräer" von neuem ins Leben gerufen. Sie lebten in abgesonderten *Gemeinden* oder Kommunen, vornehmlich auf dem Lande; in den Städten, die ihnen als Brutstätten des Lasters galten, sah man sie nur selten. Eine bedeutende Essäerkolonie war späterhin in der Wüste Engedi, westlich vom Toten Meere (dem Asphaltmeere bei Plinius), anzutreffen. Die Essäer besaßen eine feste Organisation, die sich auf das Prinzip einer strengen Unterordnung aller Mitglieder und einer fest geregelten Disziplin gründete. Neueintretende wurden erst nach einer langen Prüfungszeit (Noviziat) in die Sekte aufgenommen. Nach einjähriger Prüfungsdauer wurde das neue Mitglied zur Zeremonie der „Waschung" oder der Wassertaufe zugelassen und erst nach weiteren zwei Jahren zu den gemeinsamen Brudermahlen. Dieser endgültigen Aufnahme in die Sekte ging die Ablegung eines Eides voraus, in dem der Eintretende gelobte, den Befehlen der „Ältesten" oder Häupter der Brüderschaft unweigerlich Folge zu leisten, mit den anderen Mitgliedern in unbedingter Offenheit zu verkehren und Uneingeweihten die geheimen Angelegenheiten der Sekte nicht zu verraten. Sonst enthielten sich jedoch die Essäer grundsätzlich der Eidesleistung wie des Schwörens überhaupt.

Die wirtschaftliche Organisation der Essäergemeinde war auf kommunistischen Prinzipien aufgebaut. Unter den Mitgliedern gab es weder Reiche noch Arme. Jedes Mitglied übergab seine Einkünfte der Gemeindekasse, und die Kassenvorsteher bestritten davon den Unterhalt der Brüderwohnstätten sowie die Kosten der gemeinsamen Mahlzeiten und der Kleidung. Die Mitglieder der Brüderschaft hatten alle dieselbe Tracht, die aus einem groben Mantel für den Winter und einem leichten Überwurf für den Sommer bestand; sie wurde meistens aus weißem Stoff angefertigt. Jeder mußte durch persönliche körperliche Arbeit zum Lebensunterhalt beitragen. Dienstboten oder Sklaven gab es in der Gemeinde nicht. Die Essäer trieben vorwiegend Ackerbau und verschiedene Handwerke; der Handel, als eine die Hab-

sucht fördernde Betätigungsart, war untersagt; verboten war auch die Anfertigung von Waffen und überhaupt von Geräten, durch welche den Mitmenschen Schaden zugefügt werden könnte. Die Mehrzahl der Essäer entsagte auch dem ehelichen Leben, das sie für sündhaft hielten; diejenigen unter ihnen, die dennoch eine Ehe eingehen wollten, stellten die Frauen vorerst auf die Probe und erblickten in der Ehe nur das Mittel zur Kinderzeugung.

Das Tagewerk war bei den Essäern streng geregelt. Frühmorgens sprachen sie ein Gebet mit zur Sonne gewendetem Antlitz; dann gingen sie ihrer Arbeit nach. Nach Beendigung des Tagewerkes badeten sie in kaltem Wasser. Das Baden bildete bei den Essäern eine wichtige religiöse Handlung; sie nahmen eine Waschung nach jeder Mahlzeit sowie nach Verrichtung der Notdurft und nach jeder Berührung von „Unreinem" vor. Bei den stets weihevoll verlaufenden gemeinsamen Mahlzeiten pflegte sich die gesamte Gemeinde zu versammeln. So verwandelten die Essäer, die den Opferdarbringungsritus im Jerusalemer Tempel verwarfen, ihre alltäglichen Mahlzeiten selbst in heilige Opfermahle. Die Speisen wurden dabei von den Priestern, unter Beobachtung von zahlreichen rituellen Vorschriften, zubereitet. Josephus schildert die Essäermahle folgendermaßen: „Nach dem reinigenden Bade begeben sie sich in eine eigene Wohnung, wohin keinem Andersgläubigen der Zutritt gestattet ist. Und sie selbst gehen als Reine in den Speisesaal wie in ein Heiligtum. Und nachdem sie sich in Ruhe gesetzt haben, legt der Bäcker der Reihe nach Brote vor, und der Koch setzt einem jeden ein Gefäß mit einem einzigen Gerichte vor. Der Priester aber betet vor der Mahlzeit, und keiner darf vor dem Gebete etwas genießen. Nach der Mahlzeit betet er wieder. Am Anfang und am Ende ehren sie Gott als Spender der Nahrung. Darauf legen sie ihre Kleider als Heilige ab und wenden sich wieder zur Arbeit bis abends. Zurückkehrend speisen sie dann in derselben Weise wieder". Die Meinung, wonach die Essäer dem Fleisch- und Weingenusse völlig entsagt hätten, findet keine Bestätigung in den ältesten Quellen. Im allgemeinen strebten jedoch die Essäer die größtmögliche Einfachheit und Mäßigkeit in der Befriedigung körperlicher Bedürfnisse an, wobei ihre Enthaltsamkeit sich zuweilen bis zum Asketismus steigerte, namentlich in späterer Zeit.

Die Essäer brachten keine Tieropfer im Jerusalemer Tempel dar, sandten aber andere Weihgeschenke hin. Beim Gottesdienst lasen sie

aus den Büchern der Heiligen Schrift. Die Gebote über die Sabbatruhe wurden aufs strengste befolgt. An Sabbattagen unterließen sie es sogar, irgend etwas von der Stelle zu rücken, und vermieden alles, was den Körper „verunreinigen" könnte. Hierin trieben sie freilich nur die „rituelle Reinheit" der Pharisäer und deren strenge Auffassung der Sabbatruhe auf die Spitze. So wurden denn auch später viele dieser extremen Anschauungen mit in den Bestand des talmudischen Judaismus aufgenommen.

Auf dem Gebiete der religiösen Dogmen und der mystischen Glaubensformen stellt das Essäertum gleichfalls eine extreme, dem praktischen Leben gänzlich fernstehende Abart des Pharisäertums dar. Das dem Fatalismus nahekommende Prinzip der göttlichen Vorsehung war ein Grundpfeiler ihrer Lehre, dem indessen die Anerkennung der Willensfreiheit nicht die Wage hielt, wie es in der Doktrin der Pharisäer der Fall war. Die Menschenseele galt ihnen als unsterblich: im irdischen Dasein mit dem sündhaften Körper verbunden, löst sich die Seele mit dem Tode aus ihrer Hülle und wird der Erde entrückt; die guten Seelen gelangen dann in das jenseits des Ozeans gelegene Paradies, während die bösen in dunklen Höhlen furchtbaren Qualen verfallen. Großen Wert legten die Essäer auch auf die Lehre von den Engeln und auf die von dem Einfluß böser und guter Dämonen. Sie kannten auch die Heilkraft der Wurzeln und maßen gewissen Steinen Zauberkraft bei. Dank diesen Kenntnissen heilten sie verschiedene Krankheiten und galten im Volke als gewandte Heilkünstler. Das gemeine Volk erblickte in ihnen Heilige oder Wundertäter und schrieb ihnen die Kraft des Hellsehens und des Prophezeiens zu. Sogar der Geschichtsschreiber Josephus zeigt sich geneigt, an ihre Hellsehergabe zu glauben, und so treten sie in seinem Bericht zuweilen auch als Wahrsager auf. Allem Anscheine nach gehörte auch jener heilige Onias, den die den Tempelberg belagernden Parteigänger des Hyrkan um Verfluchung der Anhänger des Aristobul angingen, der Sekte der Essäer an (§ 31). Sein an Gott gerichtetes Flehen, den gegenseitigen Verwünschungen der beiden Parteien kein Gehör schenken zu wollen, könnte gerade für einen Essäer bezeichnend sein, der keiner der sich bekämpfenden politischen Parteien beizupflichten vermochte und in dem brudermörderischen Kampf um die Königsgewalt nichts als die Fluchwürdigkeit dieser Gewalt selbst erblickt haben mag.

Der zweifellos auf dem Boden des Judaismus emporgekommene Essäismus schloß jedoch auch manche Elemente fremder religiöser und philosophischer Systeme mit ein. Zwei seiner Hauptzüge, der Hang zum Mönchstum und der Mystizismus, waren dem Geiste des alten Judaismus durchaus fremd, denn dieser stellte vor allen Dingen eine klare und realistische, der sozialen Ordnung allseitig angepaßte und darum jedem Einsiedlertum fremde „Lebenslehre" dar. Der in der Form des Coelibats hier zum Ausdruck gekommene Hang zum Asketismus war der gesunden, lebensbejahenden jüdischen Ethik besonders fremd. So weist denn der Essäismus in gar mancher Hinsicht eine gewisse Verwandtschaft mit dem im letzten Jahrhundert v. d. chr. Ära weitverbreiteten griechischen Pythagoreismus auf[1]; wir besitzen jedoch keine festen Anhaltspunkte, auf Grund deren der geschichtliche Zusammenhang dieser beiden Weltanschauungen nachgewiesen werden könnte. Die Tatsache, daß im Essäertum das *individuelle* Prinzip ein entschiedenes Übergewicht über das nationale gewonnen hat, wie auch daß in dieser Lehre sich manche fremdartigen Anschauungen breitmachten, hatte eine immer mehr zunehmende Entfremdung dieser Richtung dem Judaismus gegenüber zur Folge, was zu ihrer allmählichen Auflösung im Chaos jener jüdisch-hellenistischen Glaubenslehren führte, aus dem schließlich das ursprüngliche Christentum hervorging.

§ 37. Die Literatur in Judäa. Die ältesten Apokryphen

Der Aufschwung des nationalen Geistes in der Hasmonäerepoche mußte unausbleiblich auch eine entsprechende Neubelebung des literarischen Schaffens mit sich bringen. Daß neue schöpferische Kräfte sich tatsächlich im Schrifttum zu regen begannen, ist zweifellos, nur fehlen uns genügend Anhaltspunkte, um über seinen wahren Umfang urteilen zu können. Der Kampf dreier Weltanschauungen — des Pharisäismus, des Sadduzäismus und des Essäismus — zeugt von

[1]) Darauf hatte schon Josephus hingewiesen (*Ant.* XV, 10, 4): „Die Essäer sind eine Art Menschen, die ihrer Lebensführung nach den griechischen Anhängern des Pythagoras gleichen". Von einem ursprünglichen *unmittelbaren* Einfluß des Pythagoreismus auf das Essäertum kann keine Rede sein, da dieses der hellenistischen Kultur überhaupt fern stand, späterhin mochten jedoch Elemente des Pythagoreismus in die Lehre der jüdischen Sekte von dem alexandrinischen Synkretismus her eingedrungen sein.

einem intensiven geistigen Leben der neu erstandenen Nation, während das erhaltengebliebene Schrifttum aus jener Zeit uns nur einen schwachen Widerhall dieser sprudelnden geistigen Regsamkeit vermittelt. Soll man annehmen, daß manche hervorragende Schriftwerke dieser Zeit spurlos verschollen sind, oder aber, daß die geistigen Kräfte von dem Parteikampf so aufgebraucht wurden, daß sie für ein ungestörtes literarisches Schaffen nicht mehr ausreichten? Diese letzte Vermutung findet ihre indirekte Bestätigung in der Tatsache, daß die literarische Produktivität der Juden in Ägypten um dieselbe Zeit, wenigstens quantitativ, derjenigen in der Metropole nicht nachstand[1]). Übrigens muß dabei auch nicht außer acht gelassen werden, daß im Judäa dieser Epoche, dank den Pharisäern, neben dem Schrifttum jene traditionelle „mündliche Lehre", die eine Weiterführung der religiös-bürgerlichen Gesetzgebung bedeutete und in schriftlichen Denkmälern nicht festgelegt zu werden pflegte, zu ganz besonderer Entfaltung gelangte.

Als eine überaus wertvolle literarische Schöpfung der hasmonäischen Periode ist jenes geschichtliche Werk anzusprechen, das unter dem Namen des „Ersten Makkabäerbuches" bekannt ist. In diesem Buche wird die Geschichte des Freiheitskampfes Judäas, von dem hasmonäischen Aufstand bis zu dem Tode des Simon, zur Darstellung gebracht. Im ersten Kapitel wird kurz über die Verfolgungen unter Antiochus Epiphanes berichtet, während in den übrigen vierzehn Kapiteln jene Heldentaten des Mattathias und Juda Makkabäus, des Jonathan und des Simon, die die völlige Unabhängigkeit Judäas begründeten, zur Darstellung gelangen. Seinem Stil und seiner klarpragmatischen Darstellungsweise nach reicht das „Erste Makkabäerbuch" an die besten geschichtlichen Bibelbücher heran, unterscheidet sich aber von diesen durch seine weltliche Gesinnung: in diesem

[1]) Werke, wie das „Buch Henoch", das „Buch der Jubiläen" und „Die Testamente der zwölf Patriarchen", die man jetzt in die Hasmonäerzeit und sogar in noch ältere Zeit zu verlegen pflegt (Annahmen des Pseudepigraphenforschers Charles, J. Klausners und Ed. Meyers), entstammen kaum dieser frühen Epoche. Viel eher ist anzunehmen, daß sie erst in den nachfolgenden Epochen der römischen Herrschaft und der Herodesdynastie zur Entstehung gelangt sind, worauf das Fehlen jeder Spur einer Bezugnahme auf das Bestehen eines nationalen Staates, sowie das Vorwiegen der mystischen Stimmung hinweist; dabei kommen in einigen dieser Schriften (Buch Henoch) überdies auch noch ausgesprochen essäische Tendenzen zum Vorschein, die ja erst nach dem Sturze des Hasmonäerstaates Verbreitung gefunden hatten. S. unten, §§ 61 und 93.

Buche wird das national-politische Element durch das religiöse nicht nur nicht verdrängt, sondern im Gegenteil in den Vordergrund des Interesses gerückt. Die Erfolge der Hasmonäer oder „Makkabäer" werden hier nicht so sehr auf das Eingreifen Gottes als vielmehr auf den Heldenmut und den politischen Weitblick der handelnden Personen zurückgeführt. Der unbekannte Verfasser des Buches ist ein feuriger Patriot und ein unentwegter Anhänger der Hasmonäerdynastie, in der er die von Gott berufene Befreierin Judäas zu sehen glaubt (s. z. B. Kap. 5, 61—64; 14, 25 ff.). Es könnte den Anschein haben, als gehörte der Verfasser der regierenden Sadduzäerpartei an, erginge sich das Buch nicht in Lobpreisungen der Chassidäer und in Mißbilligung der „gottlosen" Hellenisten. Jedenfalls kann ein in diesem Tone gehaltenes Geschichtswerk entweder der Feder eines außerhalb der Parteien stehenden Verfassers entstammen oder aber der eines gemäßigten Pharisäers aus den Zeiten der Salome-Alexandra, als die am Ruder stehende Pharisäerpartei sich mit der Hasmonäerdynastie ausgesöhnt hatte. Daß das Buch eben um diese Zeit verfaßt worden ist, erhellt daraus, daß der Autor sich zum Schluß auf die verschollene „Geschichte des Hohepriesters Jochanan" (Hyrkan I.) beruft; das Buch mußte also (will man diesen Hinweis nicht als Nachbemerkung eines späteren Autors ansehen) entweder unter Alexander-Jannäus oder unter Salome abgefaßt worden sein. Während der ersten dieser Regierungen hätte jedoch ein gemäßigter und über den Parteien stehender Geschichtsschreiber der Hasmonäerdynastie keinesfalls Lob angedeihen lassen können. Nach Salome dürfte das Buch wohl auch kaum verfaßt worden sein, da zu jener Zeit die Hasmonäerdynastie durch den Bruderkrieg bereits viel von ihrem Ansehen eingebüßt hatte und der Verfasser überdies in freundschaftlicher Weise der Römer Erwähnung tut, denen er zugute hält, daß sie durch ihren Bündnisvertrag mit Judäa zu dessen Befreiung beigetragen haben; ein solches Verhalten den Römern gegenüber wäre aber nach dem Einfall des Pompejus, der Judäa unterjocht und die nationale Partei gegen Rom aufgebracht hatte, nicht mehr möglich gewesen.

Das „Erste Makkabäerbuch" war ursprünglich in hebräischer Sprache geschrieben, der Urtext ging indessen mit der Zeit verloren und erhaltengeblieben ist nur die griechische Übersetzung, die der

alexandrinischen Bibel (Septuaginta) einverleibt wurde. In den hebräischen Kanon der Heiligen Schrift wurde dieses Buch dagegen nicht mehr aufgenommen; so geriet es unter die in den letzten, literarischen, Teil der Bibel, die sogenannten „Schriften" (Ketubim), nicht einbezogenen „verborgenen Bücher" (Sefarim genusim) oder *Apokryphen*. Nach dem Niedergange der Hasmonäerdynastie büßte auch das Buch, das ihre Taten pries und das zugleich einer ausgesprochenen religiösen Färbung ermangelte, seine Bedeutung ein. Aus diesem Grunde ging wohl auch der hebräische Urtext mit der Zeit verloren, und die so bedeutsame nationale Geschichte blieb dem Schrifttum nur dank den Bemühungen der alexandrinischen Juden erhalten, die sie ins Griechische übersetzen ließen. — Die die Fortsetzung des „Ersten Makkabäerbuches" bildende „Geschichte des Jochanan-Hyrkanus" ist gänzlich verschollen und weder im Urtext noch in irgendeiner Übersetzung erhaltengeblieben.

Neben der Historiographie taucht um diese Zeit auch die literarische Gattung der *historischen Novelle* auf, die auf einem erdichteten geschichtlichen Hintergrunde die großen nationalen Heldentaten einzelner für Glaube und Volkstum sich einsetzender Persönlichkeiten zur Darstellung bringt. Diesem Novellenzyklus gehört unter anderem das kleine Buch „Judith" an, das gleichfalls nur in einer griechischen Übersetzung aus dem ursprünglichen hebräischen Text erhalten und mit in die „Apokryphen" aufgenommen worden ist[1]). Darin wird erzählt, wie die von Vaterlandsliebe beseelte jüdische Heldin Judith ihre von den Assyrern unter dem Oberbefehl des Holofernes belagerte Heimatstadt errettet: sie dringt in das feindliche Lager ein, bezaubert Holofernes durch ihre Schönheit und durch geheuchelte Liebe, und als er dann einschläft, schlägt sie ihm das Haupt ab, ruft so Bestürzung unter den Belagernden hervor und verhilft den Juden zum Siege. Das Buch strotzt von Anachronismen: Nebukadnezar, der „König von Ninive", wünscht wie ein Gott verehrt zu werden und sendet zur Züchtigung der ungefügigen Länder ein Heer unter dem Oberbefehl des Holofernes aus (Name eines Satrapen aus der Zeit des persischen Königs Artaxerxes Ochus); die Handlung

[1]) Der nicht erhaltengebliebene aramäische Text des Judith-Buches, den noch der heilige Hieronymus im IV. Jahrhundert d. chr. Ära kannte, scheint eine Tochterübersetzung aus dem Griechischen gewesen zu sein.

spielt unter den eben erst aus der „Gefangenschaft" (der babylonischen) heimgekehrten Juden, die mit der Wiederherstellung ihres Tempels unter Anleitung des Hohepriesters Jojakim beschäftigt sind. Der Sinn des Buches liegt jedoch durchaus nicht in der Wiedergabe geschichtlicher Ereignisse, sondern in der moralischen Belehrung, die es bezweckt. Der Verfasser will dartun, daß das mächtigste heidnische Heer nichts gegen die geistige Macht eines seinem Gesetze treu ergebenen, frommen Volkes auszurichten vermag. Judith erscheint hier als das Ideal der Frömmigkeit, wie sie die Pharisäer auffaßten: sie ist voll sittlicher Strenge und Keuschheit und hält alle rituellen Reinheits- und Speisegesetze genauestens ein; sogar im Lager des Holofernes weist sie die ihr dargebotenen Speisen zurück, weil sie sich nicht durch heidnische Kost verunreinigen will. Das Buch klingt in einem Triumphliede der Judith aus, in dem die Verherrlichung der Nation zum Ausdruck kommt: „Wehe den Völkern, die sich erheben wider mein Volk; der Herr, der Allmächtige, wird sie strafen am Tage des Gerichts". Diese durch Erinnerungen an die Heldentaten aus der Zeit des hasmonäischen Aufstandes angeregte Erzählung mag von einem Pharisäer der darauffolgenden Epoche verfaßt worden sein, als das Judentum über das Heidentum triumphierte und das freie Judäa die es umgebenden Fremdstämmigen zu unterwerfen begann.

Wird in dem Buche Judith die nationale Heldentat verherrlicht, so kommt in der demselben Apokryphenzyklus angehörenden Novelle „Tobit"[1]) der Heldenmut auf dem Felde individueller Sittlichkeit und Tugend zur Darstellung. Die Handlung spielt in der Diaspora. Der vom assyrischen König nach Ninive gebrachte israelitische Gefangene Tobit führt auch in der Fremde Werke der Frömmigkeit und Barmherzigkeit aus: er genießt nicht von „der Speise der Heiden", teilt Brot und Kleidung mit seinen hungrigen und nackten Brüdern und trägt insbesondere Sorge darum, daß die Leichen der von König Sanherib hingerichteten Israeliten, die man hinter die

1) Das Buch „Tobit" ist in mehreren Versionen in griechischer Sprache und in späteren Übersetzungen ins Lateinische, Aramäische und Hebräische erhaltengeblieben. In welcher Sprache der Urtext abgefaßt worden war, ob in hebräischer, aramäischer oder griechischer, ist schwer zu sagen, da die Frage, ob das Buch in Judäa oder aber in der Diaspora (in Babylonien oder Alexandrien) entstanden ist, noch immer unentschieden bleibt. Doch scheint die Annahme von dem palästinischen Ursprung des Buches, und folglich auch von seinem später verschollenen, hebräischen Urtexte, am zutreffendsten zu sein.

Mauern der Stadt warf, in gebührender Weise bestattet werden. Den Zorn des Königs fürchtend, pflegte er die Leichen in der Nacht aufzulesen und sie heimlich zu begraben. Als er einst nach Vollbringung eines solchen Liebesdienstes im Freien einschlief, fiel ihm Vogelkot in die Augen und er erblindete. Der neue Hiob murrte jedoch nicht gegen Gott, sondern ging auch fernerhin unbeirrt dem Guten nach. Eines Tages sandte er seinen Sohn Tobias nach Medien, um eine alte Schuld einzutreiben. Der Sohn nahm auf seinen weiten Weg einen unbekannten jungen Reisegefährten mit sich, der sich später als der heilspendende Engel Raphael erwies, der Menschengestalt angenommen hatte. Unterwegs, während eines Bades im Tigris, fängt Tobias einen Fisch, schneidet ihm auf Geheiß seines Genossen die Eingeweide heraus und nimmt diese mit sich. In Ekbatana angelangt, kehrt er zufällig bei der ihm verwandten Familie des Raguel ein und will dessen Tochter Sara zum Weibe nehmen. Da erfährt er nun von dem wunderlichen Schicksal des Mädchens: sie wurde schon sieben Männern gegeben, die jedoch einer nach dem anderen im Brautgemach von dem bösen Dämon Asmodai getötet worden waren. Auf Anraten des Engels legt Tobias in der verhängnisvollen Brautnacht die Fischeingeweide auf glühende Kohlen und vertreibt durch den Qualm den auch diesmal erscheinenden Dämon Asmodai. Die Hochzeitsnacht verläuft nun ohne Störung und die Neuvermählten machen sich sogleich auf den Weg nach Ninive, zu Tobit. Hier gibt Tobias seinem Vater das Augenlicht wieder, indem er ihm Fischgalle auf die Augen streicht. So nimmt alles ein gutes Ende, und der greise Tobit preist Gott und prophezeit eine glänzende Zukunft für Jerusalem, in das alle Verbannten wiederkehren und alle Völker zusammenströmen werden, denn auch die Heiden werden sich einstmals zum wahren Gotte bekehren. In dieser didaktischen Novelle kommen, neben der üblichen Predigt der sittlichen Reinheit und Nächstenliebe[1]), auch noch manche Elemente der Essäerlehre zur Geltung. Der Glaube an Engel (Raphael), an Dämonen (Asmodai) und an die Heilkraft der Eingeweide bestimmter Tiere erinnert lebhaft an die Engel- und Dämonenlehre sowie an die Heilkunde der Essäer. Es ist anzunehmen, daß

[1]) Hier finden wir auch zuerst jene Formel der Sittlichkeit, die um diese Zeit von Hillel ausgesprochen und späterhin in das Evangelium aufgenommen wurde (Matth. 7, 12): „Was dir selbst unangenehm ist, das tue niemandem" (Tob. 4, 15).

das Buch „Tobit" in Judäa im I. Jahrhundert v. d. chr. Ära verfaßt worden ist[1]).

Im Buche „Tobit" wird mehrmals des assyrischen Hofwürdenträgers *Ahikar* Erwähnung getan, jenes sagenhaften morgenländischen Weisen, dessen Sprüche den Juden der Diaspora noch im V. Jahrhundert v. d. chr. Ära wohl bekannt waren (Band I, § 87). In der Novelle wird Ahikar als Zeitgenosse des Tobit (beide leben unter Sanherib), als dessen Neffe und Gönner dargestellt. Offenbar kannte der Verfasser des Buches „Tobit" jene Geschichte von Ahikar, die uns in verschiedenen Texten (in arabischer, syrischer, aramäischer, zum Teil auch in griechischer Sprache) erhaltengeblieben ist und die seinerzeit in Judäa und der jüdischen Diaspora weit verbreitet war. Der Inhalt dieser Sage ist in den Hauptzügen der folgende: ein weiser Hofmann des assyrischen Königs, der Heide Ahikar, der nach dem wahren Glauben strebt, gibt sich mit der Erziehung seines Neffen Nadan ab, indem er ihn in den Lehren der höchsten Sittlichkeit unterweist. Sein Zögling legt jedoch gar bald einen Hang zur Lasterhaftigkeit an den Tag und bringt durch Fälschung und durch Denunziation bei dem König Sanherib seinen Onkel und Wohltäter an den Rand des Verderbens. Nach vielen Zwischenfällen kommt nun die Wahrheit an den Tag, das in der Gestalt Nadans verkörperte Laster wird bestraft, während der tugendhafte Ahikar in jeder Weise triumphiert. Die wesentliche Bedeutung des Buches „Ahikar" liegt jedoch nicht in seinem Inhalt, sondern in den zahlreichen Sentenzen zur Lebensweisheit, die es den zwei klassischen Werken des hebräischen Schrifttums, den „Sprüchen Salomos" und der „Weisheit Ben Sirahs", verwandt machen. Der assyrische Weise erscheint in dem Buche „Tobit" seiner Nationalität nach als Jude. Daraus ist jedenfalls der Schluß zu ziehen, daß die hebräische oder aramäische Um-

[1]) Man neigt oft zu der Annahme, daß das Buch nicht später als im Jahre 25, dem Jahre der Errichtung des Herodestempels zu Jerusalem, verfaßt worden sei, da andernfalls der Autor die Verwandlung des bescheidenen Tempels in ein prächtiges Gebäude nicht hätte *voraussagen* können, wie dies im Kap. 14, 5 geschieht. Diese Begründung scheint uns indessen recht naiv zu sein; ist denn das Buch „Daniel" kein genügender Beweis dafür, daß derartige nachträgliche Prophezeiungen nichts Ungewöhnliches waren? Überhaupt ist es in solchen Fällen gewagt, genaue Daten feststellen zu wollen, und es erscheint ratsam, sich nur mit der hypothetischen Bestimmung des *Jahrhunderts*, in dem das Buch zur Entstehung kam, zu bescheiden.

arbeitung des Buches „Ahikar" auch im Judäa der Hasmonäerepoche verbreitet war und einen wesentlichen Bestandteil des damaligen didaktischen Schrifttums bildete.

§ 38. Das jüdische Zentrum in Ägypten

Unter den in Asien und Afrika verstreuten jüdischen Kolonien nahm die zahlreiche jüdische Bevölkerung Ägyptens die wichtigste Stelle ein. Das im Reiche der Ptolemäer, der ehemaligen Souveräne Judäas, entstandene Kulturzentrum unterschied sich von dem in Jerusalem in vieler Hinsicht. Als unter Ptolemäus V. Judäa Ägypten entrissen und Syrien einverleibt wurde (§ 4), sonderten sich auch die ägyptischen Juden von ihren palästinischen Stammesbrüdern in politischer Beziehung ab, und so gestaltete sich denn auch die Geschichte der beiden Teile der Nation in ganz verschiedener Weise. Zu derselben Zeit, als in Judäa der syrische Despot Antiochus Epiphanes sein Unwesen trieb, war es den ägyptischen Juden beschieden, sich völliger Sicherheit unter dem Schutze des Königs *Ptolemäus VI. Philometor* (181—145) zu erfreuen. Als Feind Syriens nahm dieser König auch jüdische Auswanderer, die vor der syrischen Bedrückung in Ägypten Zuflucht suchten, gern in seinem Lande auf.

Einer dieser jüdischen Emigranten war *Onias IV.*, der Sohn des von den Hellenisten abgesetzten und dann auch ermordeten Hohepriesters aus dem Zadokitengeschlechte, Onias III. Während der hasmonäischen Befreiungskriege vermochte der gesetzliche Erbe der hohepriesterlichen Würde weder mit den hellenistischen Hierarchen (Menelaus, Alcimus) noch mit der die alte Zadokitendynastie verdrängenden, zur Macht kommenden Hasmonäerdynastie den Wettstreit aufzunehmen; so mußte er der Hoffnung, das väterliche Amt in Jerusalem für sich zu gewinnen, entsagen, und er entschloß sich nun, nach Ägypten auszuwandern (um 160). In Alexandrien wurde Onias von König Ptolemäus Philometor und der Königin Kleopatra aufs freundlichste empfangen. Das ägyptische königliche Paar mochte vielleicht die Hoffnung hegen, mit Hilfe des Onias und seiner Parteigänger die gegen die syrische Unterjochung empörten Juden zur Wiederaufrichtung der ehemaligen ägyptischen Herrschaft geneigt zu machen. Onias versäumte seinerseits nicht, sich die günstige Lage zunutze zu machen, und faßte den kühnen Plan, in Ägypten einen selb-

ständigen religiösen Mittelpunkt in Form eines kleinen Tempels mit einem Altar, gleichsam einer Miniaturnachbildung des Jerusalemer Tempels, zu gründen. Die Tradition alter Zeiten sprach zugunsten dieses Unternehmens: bestand doch in Ägypten schon zur Zeit der persischen Herrschaft ein besonderer jüdischer Tempel (in Elephantine) mit einem Altar für Opferdarbringungen (Band I, § 80). Unter den ersten fünf Königen aus der Ptolemäerdynastie finden wir in Ägypten wohl jüdische Bethäuser oder Synagogen, deren bedeutendste in Alexandrien[1]) anzutreffen waren, es fehlte aber an einem zentralen Tempel mit einer geordneten priesterlichen Hierarchie und mit einem Opferkultus. Dieser Mangel war es, der die ägyptischen Juden in religiöser Hinsicht von Jerusalem abhängig machte. Die Zeit der Wirren unter Antiochus Epiphanes sowie die der hasmonäischen Kriege machte der ägyptischen Kolonie die Unzuträglichkeit dieser Abhängigkeit von der Metropole besonders fühlbar. Überdies büßte der Jerusalemer Tempel in der Diaspora nach seiner Entweihung durch den Zeuskultus viel von dem Nimbus der Heiligkeit ein. Aus allen diesen Gründen konnte den ägyptischen Juden sowohl das Erscheinen des Onias, des Sprößlings der gesetzlichen geistlichen Dynastie, in ihrer Mitte, wie dessen Plan der Gründung eines besonderen Tempels in Ägypten nur willkommen sein.

Auf die Fürbitte des Onias hin wies ihm der König Ptolemäus einen Landanteil in dem Städtchen *Leontopolis*, im Bezirke von Heliopolis, in der Nähe von Memphis, an, wo sich bereits eine autonome jüdische Kolonie[2]) befand. Hier, auf der Trümmerstätte eines alten ägyptischen Götzentempels, errichtete Onias einen Jahvetempel nach

---

[1]) Die epigraphischen Funde (Papyri und Grabschriften in griechischer Sprache) bezeugen das Bestehen jüdischer Gemeinden oder „Synagogen" mit Gebetstätten (griechisch: „Proseuche") an verschiedenen Orten Ober- und Unterägyptens. Die Synagoge oder „Proseuche" in Schedis war zu Ehren des Königs Ptolemäus III. und seiner Gemahlin und Schwester Berenice erbaut. In Athribis, im südlichen Delta, war, mit Genehmigung des Königs Ptolemäus (VI.?) und der Königin Kleopatra, eine Proseuche dem „höchsten Gotte" erbaut worden. (Die Quellen sind in der Papyrussammlung von Mitteis, Wilcken u. a. wiedergegeben. Vgl. Bibliographie am Ende des Bandes.) Über die Synagoge in Alexandrien s. unten, § 62.

[2]) In diesem Bezirk hat sich bis auf den heutigen Tag eine Ortschaft namens Tell-el-Jehudijeh erhalten, was von dem Bestehen einer jüdischen Ansiedlung an dieser Stelle schon in ältester Zeit Zeugnis ablegt. Hier in der Nähe ist auch eine Nekropole mit jüdisch-griechischen Grabschriften entdeckt worden.

Jerusalemer Vorbild, jedoch in viel kleinerem Maßstabe und mit einer viel bescheideneren inneren Ausstattung. Es gelang ihm, für den Gottesdienst im neuen Tempel die während der syrischen Verfolgungen aus Judäa geflüchteten Priester und Leviten zu gewinnen. In Jerusalem stand man, wie es scheint, diesem Versuche einer religiösen Dezentralisation mit geteilten Gefühlen gegenüber, und der Opferkultus im „Hause des Onias" (Beth Chonia) wurde nur wider Willen als gesetzlich anerkannt. Die Stifter des ägyptischen Heiligtums konnten sich indessen zu ihrer Rechtfertigung auf einen wichtigen Präzedenzfall berufen: auf den Altartempel zu Elephantine, der bereits drei Jahrhunderte früher zu Recht bestand. Übrigens begnügten sich die gesetzestreuesten unter den ägyptischen Juden mit diesem örtlichen Kultus keineswegs und hielten ihre Beziehungen zum Jerusalemer Tempel auch weiter aufrecht. Sie fuhren fort, ihre Weihgaben dorthin zu senden, und gar viele von ihnen pilgerten auch fernerhin zu den großen Jahresfesten in die heilige Stadt. Nach Beendigung der hasmonäischen Kriege luden die Jerusalemer Juden ihrerseits die Vertreter der ägyptischen Gemeinden alljährlich zum Fest der Tempelweihe oder „Chanuka" ein. Der Tempel des Onias in Leontopolis bestand mehr als zwei Jahrhunderte lang und überdauerte noch drei Jahre sein Jerusalemer Vorbild, nach dessen Zerstörung durch die Römer.

Die staatsbürgerlichen Verhältnisse der Juden in Ägypten unter Philometor und dessen Nachfolgern waren dermaßen günstig, daß nicht einmal das der Unabhängigkeit teilhaftig gewordene Judäa bedeutendere Auswanderermassen von dort herbeizulocken vermochte. Besonders gesichert war die Lage der Juden in *Alexandrien,* dem nach Rom zweitgrößten Zentrum der damaligen zivilisierten Welt, das, wie die Griechen zu sagen pflegten, am „Knoten der Erde" gelegen war und allen drei Teilen der Alten Welt als Hafen diente. Von den fünf weit ausgedehnten Bezirken dieser Stadt waren einer oder zwei vornehmlich von Juden bewohnt. In der „Judenstadt" herrschte ein reger Handel, hauptsächlich in der Ein- und Ausfuhr von Waren bestehend. Im Besitze der bürgerlichen Gleichberechtigung („Isopoliteia"), verfügten die alexandrinischen Juden überdies auch noch über eine autonome gesellschaftliche Organisation. An der Spitze ihrer Gemeinde stand ein besonderer *Ethnarch,* der mit weitgehenden Ver-

waltungs- und Gerichtsvollmachten ausgestattet war[1]). Die Juden taten sich in den verschiedenen Zweigen des Staatsdienstes, den Heeresdienst nicht ausgenommen, rühmlichst hervor. Unter Ptolemäus Philometor hatten die Juden Onias und Dositheus sogar die hohen Ämter von Befehlshabern der ägyptischen Armee inne.

Nur ein einziges Mal schwebten die Juden von Alexandrien in großer Gefahr. Es war dies nach dem Tode des Ptolemäus Philometor, als sein Bruder und Mitregent *Ptolemäus VII. Physkon* (auch Euergetes II. genannt) mit der Königin-Witwe Kleopatra um den Thron rang (145—130). An der Spitze des Heeres der Kleopatra stand der eben erwähnte jüdische Feldherr Onias, und die Sympathien aller Juden Alexandriens scheinen sich der Partei der Königin zugewandt zu haben. Dies erweckte den Groll des Physkon gegen die Juden, der nun einen fürchterlichen Racheplan ausheckte. Ehe er gegen Onias ins Feld zog, befahl er seinen Soldaten, eine Menge alexandrinischer Juden mitsamt ihren Familien auf einen Stadtplatz zu jagen und in Wut gebrachte Elephanten gegen sie loszulassen, die sie zerstampfen sollten. Aber ehe man sich dessen versah, geschah etwas ganz Seltsames: die rasenden Elephanten stürzten sich nicht auf die Juden, sondern auf die sie hetzenden königlichen Diener und zertraten gar viele von ihnen. Aus Anlaß dieser Errettung, in der das Volk ein Wunder Gottes erblickte, wurde in der alexandrinischen Gemeinde alljährlich ein Fest begangen[2]). Indessen war auch diese Judenverfolgung, wie ersichtlich, nicht ein Ergebnis des Rassen- oder des Religionshasses, sondern vielmehr die Folge eines politischen Zusammenstoßes: der Kronprätendent verfolgte die Juden nicht als Juden, sondern aus-

[1]) Das diesbezügliche Zeugnis des Strabo, der allerdings die nachfolgende Epoche der römischen Herrschaft in Ägypten im Auge hat, behält im allgemeinen seine Gültigkeit auch in bezug auf die Ptolemäerzeit: Rom konnte wohl den Juden ihre frühere Autonomie zusichern und sie erweitern, nicht aber sie ex nihilo erschaffen. Vgl. unten, § 62. Dasselbe ist von dem Bericht des Philo über die Gemeinde zu Alexandrien zu sagen.

[2]) Der geschichtliche Kern des Ereignisses hat sich bei Josephus (Contra Apion. II, 5) erhalten. In dem apokryphischen „Dritten Makkabäerbuch" ist von einer Hetze der alexandrinischen Juden mit Elephanten und von einer „wunderbaren Errettung" während der früheren Regierung des Ptolemäus Philopator die Rede (s. oben, § 4). Indessen ist einem so sagenreichen, zum Teil auch tendenziösen Werke wie dem „Dritten Makkabäerbuch" viel eher ein Anachronismus zuzumuten, als der Schrift des jüdischen Geschichtsschreibers, weshalb dessen Datierung auch vorzuziehen ist, obwohl die Erzählung selbst in ihren Einzelheiten auch bei ihm halb sagenhaft erscheint. S. unten, § 39.

schließlich als Anhänger seiner Rivalin Kleopatra. So war es nur natürlich, daß auch Ptolemäus Physkon, als er dann des Thrones sicher war, die Juden nicht weiter behelligte, so daß sie auch fernerhin frei leben und sich entwickeln konnten, als einer der kulturell höchststehenden Bestandteile der vielstämmigen Bevölkerung Ägyptens.

Daß die politische Lage der ägyptischen Juden sich auch unter den Nachfolgern Ptolemäus VII. nicht verschlimmert hatte, ist daraus zu ersehen, daß während des Krieges des Alexander-Jannäus mit dem ägyptischen Königssohne Ptolemäus Lathurus (um 100) dessen Mutter, die ägyptische Königin Kleopatra III., gegen den ihr mißliebigen Sohn eine Streitmacht unter der Führung zweier jüdischer Feldherren, der Söhne des Hohepriesters Onias, Chelkia und Chananja, ausgesandt hatte. Diese jüdischen Feldherren waren es gerade, die, wie bereits erwähnt (§ 27), Alexander-Jannäus aus seiner schwierigen Lage befreiten und den Anschlag auf die Unabhängigkeit Judäas vereitelten.

§ 39. Die jüdisch-hellenistische Literatur

In den letzten zwei Jahrhunderten v. d. chr. Ära war die alte „Kosmopolis" Alexandrien, die im Rufe eines „Athen des Morgenlandes" stand, der gegebene Sammelpunkt für die Vertreter der geistigen Aristokratie der gesamten hellenistischen Welt. Die sogenannte „alexandrinische Literatur" stellt ein Gemisch wissenschaftlicher, philosophischer und dichterischer Werke von Schriftstellern dar, die den allerverschiedensten hellenisierten Völkern entstammten. Die griechische Sprache verlieh allerdings diesem Gemisch den Anschein der Geschlossenheit und der Gleichartigkeit, was jedoch dem inneren Gehalte in keiner Weise entsprach. Unter der kosmopolitischen Übertünchung kamen in der alexandrinischen Literatur deutlich die der einen oder der anderen Nation eigentümlichen schöpferischen Züge zum Vorschein, die nur ihrer Ausdrucksform nach nivelliert waren. Am ausgesprochensten bewahrte seine originelle Färbung das von Juden beigesteuerte Element, das sich in diesem Schrifttum eine der ersten Stellen errungen hatte. Dies hatte schon allein darin seinen Grund, daß einen bedeutenden Teil der alexandrinischen Literatur, ihre eigentliche geschichtliche Grundlage, die griechischen Übersetzungen der Bücher der Bibel sowie der sich ihnen anschließenden

jüdischen Apokryphen oder aber Kompilationen dieser Bücher bildeten.

Den bedeutendsten Beitrag zur damaligen Weltliteratur stellt die griechische Übertragung der Bibel dar. Die im III. Jahrhundert mit der Übersetzung des Pentateuch (§ 19) begonnene Übertragung der Bibel ins Griechische wurde im II. Jahrhundert, in der Regierungszeit des Ptolemäus Philometor und seiner nächsten Nachfolger, zu Ende geführt. Es wurden die der Thora folgenden historischen und prophetischen Bücher, die poetischen und religiös-philosophischen „Schriften" (Ketubim) übersetzt, sowie manche neue Werke, die später in den Bestand der biblischen Apokryphen aufgenommen wurden. Der im Jahre 132 v. d. chr. Ära nach Ägypten gekommene Enkel des Verfassers der „Weisheit Ben Sirahs" überträgt dieses Buch ins Griechische und erwähnt in dem Vorwort zu seinem Werke die schon vorhandenen Übersetzungen der „Propheten und übrigen Bücher". Die jüdischen Schriftsteller, die die Übersetzungen der biblischen Bücher ins Griechische, zum Zwecke ihrer Verbreitung im Volke oder zu dem der religiösen Propaganda unter den Heiden, besorgten, ließen sich die Genauigkeit der Übersetzung nur bei der Übertragung der Thora und der ältesten prophetischen und geschichtlichen Bücher angelegen sein; dagegen nahmen sie es mit den des Nimbus der Heiligkeit entbehrenden, späterer Zeit entstammenden Schriften zuweilen durchaus nicht so genau, indem sie dem Texte verschiedene Erzählungen, religiöse Hymnen und Belehrungen beifügten. So wurde beispielsweise das biblische „Esrabuch" bei der Übertragung ins Griechische einer gründlichen Umarbeitung unterzogen: in die Erzählung von der Heimkehr der Juden aus dem babylonischen Exil und von der Wiederherstellung des Tempels wurden langatmige moralisierende Betrachtungen eingeflochten und auch die Darstellung der Ereignisse selbst erlitt bedeutende Änderungen[1]). In den griechischen Text des „Estherbuches" wurden

[1]) In die griechische Bibel (Septuaginta) ist diese Rezension als das „Erste Buch Esra" aufgenommen. In der späteren lateinischen Bibel (Vulgata) wurde ihr unter dem Namen „Drittes Buch Esra" eine Stelle unter den Apokryphen angewiesen. Daß das Buch bereits im I. Jahrhundert v. d. chr. Ära bekannt war, ist aus den großen Auszügen zu ersehen, die der Geschichtsschreiber Josephus Flavius daraus gemacht hat (*Ant.* XI, 1—5). Das schöne Stück, in dem die Reden der drei Leibwächter des Königs Darius vorkommen, die die Frage behandeln, was in der Welt am mächtigsten sei: der Wein, der König, das Weib oder die Wahrheit (Ant. XI, 3), ist von Anfang bis zu Ende der griechischen Umarbeitung des „Esra" (Kap. 3) entlehnt.

ergänzende Stücke (wie die Gebete des Mardochai und der Esther, die Erlasse des Haman und des Mardochai) eingeschoben, die darauf ausgingen, dieser seltsamen biblischen Chronik, in der nichts von einem Eingriffe Gottes in den Gang der Ereignisse zu finden war, einen mehr religiösen Charakter zu verleihen. In das „Buch Daniel" wurden bei der griechischen Übersetzung folgende drei Stücke eingefügt: 1. *Das Gebet der drei Jünglinge,* die von Nebukadrezzar in den Feuerofen geworfen wurden; 2. *Die Erzählung von Bel und dem Drachen* (zur Überführung der Heiden); 3. Die belehrende Geschichte von *Susanna.* In der letzteren wird erzählt, wie eine schöne jüdische Ehefrau, namens Susanna, sich in ihrem Garten zu Babylon erging und hier von zwei Gemeindeältesten, die sich an ihr vergehen wollten, belauert und überfallen wurde. Als nun auf Susannas Hilferufe Leute herbeigeeilt kamen, wurde sie von den Ältesten fälschlich angeschuldigt, unter einem Baume mit einem Jüngling die Ehe gebrochen zu haben. Die schuldlose junge Frau wurde wegen Ehebruchs vom Gerichte zur Todesstrafe verurteilt; im letzten Augenblick, als man Susanna auf den Richtplatz führte, gelang es jedoch dem weisen Jüngling Daniel, durch gewandte Fragestellung die Ältesten der Lüge zu überführen, die Schuldlosigkeit der Susanna zu beweisen und sie so dem Tode zu entreißen.

Auch die in Judäa entstandenen literarischen Neuschöpfungen pflegte man oft in Alexandrien ins Griechische zu übertragen, und so wurden sie zu einem Gemeingut der Gebildeten der ganzen Welt. Diese Übertragungen bewahrten jene Bücher, deren Verbreitung in Judäa aus religiöser oder politischer Voreingenommenheit unterbunden wurde und deren Urtexte infolgedessen der Verschollenheit anheimgefallen sind, vor dem gänzlichen Untergang. „Die Weisheit Ben Sirahs", „Das Erste Makkabäerbuch", „Judith", „Tobit", sowie andere Apokryphen verdanken somit ihre Erhaltung den außerpalästinischen Juden, die deren Übertragung besorgen ließen.

Die Alexandriner begnügten sich jedoch nicht allein mit der Rolle von Vermittlern zwischen der jüdischen und hellenistischen Literatur. Sie schufen auch ihr eigenes Schrifttum in griechischer Sprache, in dem das national-jüdische Element sich in höherem oder geringerem Maße mit dem international-hellenistischen vermengte, so daß dieses Schrifttum mit vollem Rechte das *jüdisch-hellenistische* genannt zu werden pflegt. Ganz besonders wurde dabei die Geschichte des jüdi-

schen Volkes gepflegt, vornehmlich als Gegenstand sittlicher Belehrung und Unterweisung. So hat ein jüdischer Schriftsteller namens *Jason von Cyrene* eine ausführliche Schilderung der hasmonäischen Befreiungskriege in fünf Büchern in griechischer Sprache verfaßt, von denen uns jedoch nur ein von einem anderen Verfasser gemachter Auszug („Epitome") erhalten blieb, der unter dem Titel „Zweites Makkabäerbuch" bekannt ist. In diesem Auszug wird von der Judennot unter Seleucus IV. und Antiochus Epiphanes, sowie von der darauffolgenden Volkserhebung berichtet; das Buch schließt mit der Darstellung des Sieges des Juda Makkabäus über Nikanor. In die Erzählung sind didaktische Volkssagen (wie z. B. das Martyrium des greisen Eleasar und der sieben Brüder) eingeflochten, die in dem dieselbe Epoche behandelnden „Ersten Makkabäerbuch" fehlen. Der Verfasser schreibt in der Art der griechischen rhetorischen Historiographie und weicht in seiner eleganten, jedoch gezierten Schreibart sowohl von der biblischen Schlichtheit wie auch von der strengen Sachlichkeit des Jerusalemer „Makkabäerbuches" auffallend ab. Ein Grundunterschied zwischen diesen beiden Büchern besteht auch noch darin, daß im „Ersten Makkabäerbuch" die national-politische Tendenz vorherrscht, während im „Zweiten" das rein erbauliche Element ausschlaggebend ist. Für den außerhalb Palästinas lebenden Verfasser des „Zweiten Makkabäerbuches" war an der Hasmonäergeschichte nicht so sehr die politische Wiedergeburt Judäas das wertvollste, als die Errettung des Judaismus von den heidnischen Verfolgungen. Er suchte der umgebenden heidnischen Welt gleichsam vor Augen zu führen, wie kraftvoll die jüdische Religion sei und wie sie aus allen Prüfungen unversehrt hervorzugehen vermöge. Diese Tendenz kommt schon in den einleitenden Kapiteln des Buches zum Vorschein, in denen Briefe von Jerusalemer Juden an ägyptische mit der Einladung, an der Feier der Tempelweihe am „Chanuka"-Fest teilzunehmen, Aufnahme gefunden haben. Zum höchsten Pathos schwingt sich der Verfasser in der Erzählung von der Mutter und ihren sieben Söhnen auf, die in ihrer unverbrüchlichen Treue der jüdischen Religion gegenüber heldenmütig ihr Leben opfern und vor dem Tode dem König Antiochus und in seiner Person der ganzen heidnischen Welt eine stolze Herausforderung ins Gesicht schleudern (Kap. 7). Neben dem Reichtum an Gedanken zeichnet sich das Buch auch durch eine Fülle stofflichen Inhalts aus: vieles, was hier über die Geschichte der Has-

monäererhebung berichtet wird, bildet eine wichtige Ergänzung zu der Darstellung des „Ersten Makkabäerbuches". Vermutlich enthielten auch die verlorengegangenen Teile des Werkes des Jason von Cyrene reichhaltigen Stoff zur Geschichte dieser Epoche.

Das „Dritte Makkabäerbuch" dagegen, das Werk eines unbekannten Verfassers, das sich in griechischer Sprache erhalten hat, und in dem übrigens die Makkabäer mit keinem Worte erwähnt werden, ist eher der Gattung der didaktischen geschichtlichen Erzählungen zuzurechnen. In diesem kleinen Buche wird unter allerlei phantastischen Ausschmückungen die obenerwähnte Geschichte erzählt, wie der König Ptolemäus Philopator, auf dem Rückwege von seinem syrischen Feldzuge gegen Antiochus III., gewaltsam in das Allerheiligste des Jerusalemer Tempels eindrang und besinnungslos von dort hinausgetragen werden mußte (oben, § 4), wie er darauf seinen Zorn an den ägyptischen Juden ausließ, indem er sie zu Sklaven machte und zum Götzendienst nötigte („alexandrinische Bürgerrechte" wurden nur denen zugesichert, die bereit waren, dem bacchantischen Dionysoskultus obzuliegen und in dessen Mysterien eingeweiht zu werden), wie der über ihre religiöse Standhaftigkeit erbitterte König sie dann aus allen Teilen Ägyptens nach Alexandrien zusammenzutreiben befahl, um sie dort in der Rennbahn von wütend gewordenen Elephanten zerstampfen zu lassen, wobei das obenerwähnte Wunder geschah (§ 38), und wie der König hierauf, völlig umgestimmt, schließlich zu einem Judenfreunde wird. Sagen aus der Zeit Seleucus IV. (der Versuch des Heliodor, in den Jerusalemer Tempel einzudringen, oben, § 7) und aus der des Ptolemäus Physkon (§ 38) sind in dieser Erzählung von poetisch nicht besonders hochwertigen Erdichtungen reichlich durchsetzt. Es ließe sich hierin auch ein später Widerhall der Verhöhnungen der alexandrinischen Juden durch den römischen Kaiser Caligula erkennen (s. unten, § 72). Dies ist der Grund, warum die Ansetzung der Entstehungszeit des „Dritten Makkabäerbuches" zwischen dem I. Jahrhundert v. d. chr. Ära und dem I. d. chr. Ära schwankt. Bei alledem bleibt jedoch die Zugehörigkeit des Buches zur alexandrinischen jüdisch-hellenistischen Literatur ziemlich sicher.

Die Verbreitung der Bibel in der griechischen Übersetzung erzeugte ihrerseits eine umfangreiche Literatur, deren Mittelpunkt gleichfalls Alexandrien war. Diese jüdisch-hellenistische Literatur zeichnet sich durch zweierlei Besonderheiten aus: erstens durch die

Vermischung der Ideen des Judaismus mit denen des Hellenismus oder durch einen religiös-philosophischen *Synkretismus*, und zweitens durch das Bestreben, den Judaismus gegen die feindselige Kritik zu verteidigen, d. i. durch den Geist der *Apologie*. Die mit der griechischen Philosophie wohlvertrauten, gebildeten alexandrinischen Juden suchten natürlicherweise diese mit ihrer eigenen nationalen Weltanschauung in Einklang zu bringen. Von den tiefgründigen Ideen der griechischen Philosophen durchdrungen, gingen die jüdisch-hellenistischen Schriftsteller darauf aus, den den Judaismus vom Hellenismus trennenden Abgrund zu überbrücken und nachzuweisen, daß beide Weltanschauungen einer gemeinsamen alten Wurzel entstammen. Diese Tendenz war den jüdischen Schriftstellern durch das Bewußtsein nahegelegt, daß ihre Werke nicht allein von Juden, sondern auch von Griechen gelesen würden, denen die ihnen fremden Anschauungen in einer ihnen geläufigen Form geboten werden mußten. So verfaßte der jüdische Denker *Aristobulus*, der in Alexandrien unter Ptolemäus Philometor lebte (um 170—150), ein diesem König gewidmetes Werk über die Gesetze Moses'. Aus den erhaltengebliebenen kurzen Fragmenten dieses Werkes[1]) ist zu ersehen, daß sein Verfasser sich gut in den philosophischen Systemen des Pythagoras, Plato und Aristoteles zurechtfand und auch die Poesie des Homer und Hesiod wohl kannte, wobei er die Lehren der hellenischen Weisen aus dem Judaismus herzuleiten suchte. Er stellte die Behauptung auf, daß die richtig verstandene Lehre Moses' bereits das Wertvollste dessen in sich berge, was die späteren griechischen Philosophen lehrten. Er nahm sogar an, daß die letzteren ihre Ideen unmittelbar den Büchern Moses' verdankten. Um die Theosophie der Bibel der griechischen Metaphysik näher zu bringen, bemühte sich Aristobulus zu beweisen, daß die biblischen

[1]) Diese Fragmente sind in den Werken der christlichen Gelehrten des III. und IV. Jahrhunderts, des Clemens Alexandrinus („Stromata") und des Eusebius („Praeparatio Evangelica") erhaltengeblieben. Im „Zweiten Makkabäerbuch" (1, 10) wird ein „Aristobulus, der Lehrer des Königs Ptolemäus, der von hohepriesterlichem Stamme ist", erwähnt, an den sich die Jerusalemer Gemeinde als an das Haupt der ägyptischen Juden mit einer Benachrichtigung von dem bevorstehenden Feste der Tempelweihe nach den Hasmonäersiegen wandte. Ob nun dieser Aristobulus mit seinem Zeitgenossen, dem alexandrinischen Philosophen gleichen Namens, identisch ist, bleibt fraglich. Dagegen kann die Kontroverse über die Echtheit der Aristobulusfragmente selbst nunmehr, nach der überzeugenden Beweisführung E. Schürers (Gesch. B. III, 4. Aufl., S. 512—522), als in positivem Sinne entschieden angesehen werden.

Anthropomorphismen (die Gott dem Menschen gleichmachenden Redewendungen, wie z. B.: „Gott sprach", „Gott streckte seinen Arm aus" u. dergl.) nicht buchstäblich, sondern in übertragenem Sinne verstanden werden müßten, nämlich in dem einer Einwirkung der Macht oder des Willens Gottes auf die sichtbare Welt. Damit wandte er als erster die Methode der *allegorischen* Ausdeutung der Bibel an, dieselbe Methode, die später die Grundlage der gesamten Religionsphilosophie des Philo von Alexandrien bildete.

Das Bestreben, den Judaismus mit dem Hellenismus organisch zu verbinden, macht sich ganz besonders auf dem Gebiete der Historiographie bemerkbar. So bearbeiteten drei hellenisierte jüdische Schriftsteller, die in Ägypten im II. Jahrhundert v. d. chr. Ära lebten, *Demetrius, Eupolemus* und *Artapanus*, in einer ganzen Reihe von Werken, von denen sich allerdings nur unbedeutende Bruchstücke erhalten haben[1]), die alte Geschichte Israels. Demetrius beschränkte sich in seiner Schrift „Über die jüdischen Könige" anscheinend nur darauf, die Ereignisse seit den Erzvätern und Moses bis zur Zeit Ptolemäus IV. in chronologischer Reihenfolge wiederzugeben. Eupolemus stellt in einem gleichgearteten Werke Moses als den „ersten Weisen" hin, der den Juden die Kunst des Schreibens beigebracht hätte, die sie dann den Phöniziern übermittelten, von denen sie später die Griechen erlernten. Artapanus schließlich versteigt sich zu der widersinnigen anachronistischen Behauptung, die Ägypter hätten all ihre Glaubenslehren, Kenntnisse, Erfindungen und Einrichtungen den alten Juden zu verdanken. Noch der Erzvater Abraham soll, seiner Meinung nach, während seines Aufenthaltes in Ägypten den Pharao mit der Astrologie bekannt gemacht haben; Joseph soll dann als oberster Verwalter Ägyptens für bessere Bebauung des Landes Sorge getragen haben, während der wahre Begründer der ägyptischen Kultur kein anderer als der mit dem griechischen Musäus, dem Lehrer des Orpheus und dem Urheber der Wissenschaften und Künste, identische Moses gewesen sein soll. Er war es, der zuerst Ägypten in 36 Bezirke oder Nomen einteilte, dort die Gottesverehrung einführte, die Staatsordnung begründete und überdies die Priester in die Kunst des Schrei-

[1]) Diese Bruchstücke wurden von dem griechischen Schriftsteller *Alexander Polyhistor* (80—40 v. d. chr. Ära) gesammelt. Aus seiner Zusammenstellung: „Über die Juden" („Peri Judaion") gingen sie dann in die Werke christlicher Schriftsteller der ersten Jahrhunderte über, aus denen wir sie auch kennen (s. die vorhergehende Anmerkung).

bens einführte. Aus Neid wollte der König Chenephres Moses umbringen lassen, jedoch erhielt dieser noch rechtzeitig von Gott den Befehl, mit seinem Volke aus Ägypten zu ziehen.

Der biblische Stoff, der sogar die Phantasie der Geschichtsschreiber beflügelte, mußte um so mehr die jüdisch-hellenistischen Dichter mit Begeisterung erfüllen. So hat denn auch ein wenig bekannter Schriftsteller dieser Zeit, *Philo* (der Ältere), ein episches Gedicht „Über Jerusalem" verfaßt, worin er in griechischen Hexametern das Leben des Erzvaters Abraham, das Los Josephs sowie den Ruhm der judäischen Hauptstadt besang. Ein anderer Dichter (vielleicht ein Samaritaner), *Theodotus,* war der Verfasser eines Heldengedichtes über *Sichem,* die heilige Stadt der Samaritaner, und über die Geschichte der Unterwerfung dieser Stadt durch die Söhne des Erzvaters Jakob nach der Entführung der Dina. Auch dramatische Werke, die den biblischen Stoff zum Inhalte hatten, tauchten auf. Von diesen ist nur ein einziges, das Drama *Ezechiels,* „Der Auszug" („Exagoge"), das das Leben Moses' und den Auszug der Juden aus Ägypten zum Gegenstand hatte, in Fragmenten erhaltengeblieben[1]).

Diese künstliche Vermengung jüdischer und hellenischer Anschauungen in Geschichte und Philosophie rührte jedoch nicht allein von dem rein theoretischen Bestreben her, die Lehren der Juden mit den Ideen der sie umgebenden Kulturwelt in Verbindung zu bringen; gar oft wurde diese Verbindung von der unabweisbaren Notwendigkeit diktiert, den Judaismus gegen die Verleumdungen und Verspottungen der Heiden in Schutz zu nehmen. War doch die Literatur der alexandrinischen Griechen nur allzu reich an judenfeindlichen Tendenzen. Böswillige Erdichtungen judenfeindlicher Geschichtsschreiber, wie die des ägyptischen Priesters Manetho (§ 19), fanden weite Verbreitung und entfachten eine den Juden gegenüber feindselige Stimmung. Derartigen verletzenden Darstellungen der geschichtlichen Schicksale des Judentums traten nun die jüdischen alexandrinischen Schriftsteller mit *Apologien* entgegen, in denen die Vergangenheit der israelitischen Nation wie deren Lehre als ein Quell allmenschlicher Kultur dargetan werden sollte. Um ihrer Verteidigung des Judaismus besonderen Nachdruck zu verleihen, pflegten sie sie dem einen oder

[1]) Bruchstücke all dieser Werke der jüdisch-hellenistischen Dichter sind in den in den vorhergehenden Anmerkungen angeführten Quellen erhaltengeblieben.

anderen alten griechischen Schriftsteller in den Mund zu legen. Von dieser „pseudepigraphischen" Literatur verdient besondere Erwähnung das Buch des sogenannten *Pseudo-Hekatäus*, das eben jenem griechischen Schriftsteller Hekatäus von Abdera zugeschrieben wurde, der sich in seiner „Geschichte Ägyptens" einst in ganz unvoreingenommener Weise über die Juden geäußert hatte (§ 19). Seinen Namen machte sich nun der spätere jüdische Apologet zunutze, als er sein eigenes Werk „Über die Juden" (wahrscheinlich im II. Jahrhundert v. d. chr. Ära) veröffentlichte. Nach den unversehrt gebliebenen Bruchstücken zu urteilen, wurde in diesem Werke die Treue der Juden ihrem Gesetze gegenüber verherrlicht, ihre Loyalität Alexander dem Großen und Ptolemäus I. gegenüber gerühmt und endlich die Pracht Jerusalems und seines Tempels gepriesen. Bezeichnend ist die folgende Episode, die Pseudo-Hekatäus als Beweis dafür anführt, wie sich die Juden vom heidnischen Aberglauben frei zu halten wußten[1]):

„Als ich mich zum Roten Meere begab, befand sich unter den uns begleitenden Reitern ein Jude namens Mosolam (Meschullam), ein Mann von geistiger Kraft und Mannesmut, der beste Bogenschütze nach dem Urteil sowohl der Hellenen wie der Barbaren. Unterwegs forderte ein auf den Vogelflug begierig achtender Wahrsager die ganze Schar auf, innezuhalten. Da fragte jener Mann (Mosolam), warum sie denn den Weg nicht fortsetzten. Der Wahrsager zeigte ihm den Vogel und sprach: ‚Bleibt er hier unbeweglich, so müssen alle stehen bleiben; wird er sich aber emporschwingen und vorwärts fliegen, so können auch wir unseren Weg weiter verfolgen; sollte er sich jedoch rückwärts wenden, so müssen auch wir kehrt machen.' Schweigend spannte nun Mosolam seinen Bogen und tötete mit sicherem Pfeile den Vogel. Da erzürnte der Wahrsager und auch einige andere und fluchten ihm gar sehr; er aber sprach zu ihnen: ‚Weshalb seid ihr denn so wütend, ihr Unglückseligen?' Und indem er den Vogel in die Hand nahm, fuhr er fort: ‚Wie könnte denn er, der nicht einmal um seine eigene Rettung Sorge zu tragen vermochte, uns etwas Gescheites über unseren Weg voraussagen? Würde er das Zukünftige ahnen, so käme er nicht dahergeflogen,

[1]) Bedeutende Exzerpte aus dem Pseudo-Hekatäus finden wir in der Apologie des Josephus Flavius „Gegen Apion" (Contra Apion. I, 22).

um nicht von dem Pfeile des Juden Mosolam tödlich getroffen zu werden'[1])."

Gleichsam einen begeisterten Lobgesang auf das Judentum stellt der „Aristeasbrief" dar, eine ziemlich umfangreiche, im II. Jahrhundert v. d. chr. Ära abgefaßte Schrift, die sich völlig unversehrt erhalten hat. Der unbekannte jüdische Autor verfaßte sie in Form eines Briefes des Griechen Aristeas, eines Beamten des Königs Ptolemäus Philadelphus, an seinen Bruder, in dem er die Geschichte der Übertragung des Mosesgesetzes ins Griechische wiedergibt. Den eigentlichen Kern des Buches bildet übrigens nicht die Sage von der „Übersetzung der Siebzig" (oben, § 19), sondern jene philosophische Auseinandersetzung, die zwischen den Helden der Sage, dem Hohepriester Eleasar und den jüdischen Weisen auf der einen Seite und dem König Ptolemäus nebst seinen Hofleuten auf der anderen, durch die Übersetzung veranlaßt wird. Bei der Tafel legt der König den jüdischen Weisen eine ganze Reihe von Fragen vor, die Ethik, Philosophie, Politik und Lebensweisheit betreffen. Auf diese werden ihm Antworten zuteil, die durch ihren Tiefsinn und ihre Wahrhaftigkeit die Hellenen in Staunen versetzen. Mit besonderer Sorgfalt wird dabei der erhabene symbolische oder sittliche Sinn verschiedener ritueller Thoravorschriften, die den Griechen durchaus unverständlich zu sein schienen, erläutert. Alle diese Dialoge gehen darauf aus, den gebildeten Heiden die Überzeugung von der Erhabenheit des Judaismus, seiner religiösen Gebote und seiner Moral beizubringen.

Von der Apologie des Judaismus bis zu dessen *Propaganda* blieb nun nur noch ein Schritt. Anzeichen dieser neuen Strömung innerhalb der jüdisch-hellenistischen Gesellschaft treten bereits im Zeitalter der letzten Ptolemäer zutage, jedoch kommt sie in aller Klarheit erst in der folgenden Epoche zum Vorschein, in der der römischen Herrschaft in Ägypten.

[1]) Das Wahrsagen nach dem Vogelfluge (Ornithomantie) war bekanntlich sogar unter den gebildeten Griechen und Römern sehr verbreitet; es wurde besonders von den römischen Auguren sowohl zur Zeit der Republik als zu der des Kaiserreiches gepflegt.

Drittes Buch

Das römische Protektorat

Die letzten Hasmonäer und die Dynastie des Herodes

(63 vor der christlichen bis 6 der christlichen Ära)

§ 40. *Allgemeine Übersicht*

Rom kam, sah und siegte. Nach Assyrien, Babylonien, Persien und dem hellenisierten Ägypten und Syrien bezog auch die sechste, die gewaltigste Weltmacht Judäa in ihren Herrschaftsbereich ein. Die ehemaligen souveränen Gebieter Judäas, das Seleuciden- und Ptolemäerreich, mußten sich selbst vor dem römischen Herrschaftswillen beugen. Auch das unabhängige Hasmonäerreich fiel dem unersättlichen Eroberer zur Beute, indem es unter die Vormundschaft Roms gestellt wurde. Indessen verschlang Rom Judäa nicht auf einmal. Vorher kreiste der Geier erst lange über seiner Beute, gleichsam „schützend" seine Flügel über sie breitend. Allein das in Todeszuckungen liegende Opfer wußte wohl, daß bei der leisesten Freiheitsregung die scharfen Krallen des Raubvogels sich in sein Fleisch bohren würden. Die römische Herrschaft sollte erst kommen: einstweilen bestand nur das *römische Protektorat*. Nahezu siebzig Jahre dauerte es, von dem Eindringen des Pompejus bis zur Unterstellung Judäas unter die Verwaltung der römischen Prokuratoren (63 v. d. chr. Ära bis 6 d. chr. Ära). Während dieses Zeitraumes hatte auch der römische Staat selbst eine tiefgreifende Krise durchgemacht: aus einer Republik wurde er zum Kaiserreiche (31—27 v. d. chr. Ära); jedoch gewann seine Eroberungspolitik dadurch nur neue Stoßkraft.

Während dieser ganzen Periode befindet sich Judäa in der Lage eines halbwegs unabhängigen Staates. Die römische Obergewalt, zunächst die republikanische und dann auch die kaiserliche, bestätigte die judäischen Regenten in ihrem Amte — in der ersten Zeit die dem Hasmonäerhause und hernach die dem judaisierten edomitischen Geschlechte des Antipater und des Herodes entstammenden. Das Land steht unter der Oberaufsicht der römischen Statthalter in der Provinz Syrien. Diese Proconsuln, die zugleich Führer der Legionen sind, beobachten scharf die leiseste Freiheitsbewegung in Judäa, um sie mit raschem Zugriff zu unterdrücken. Der schwächliche

Ethnarch *Hyrkan* sowie sein „Majordomus" Antipater machten Rom nur wenig Sorge: diese Regenten waren nur zu demütig und liebedienerisch; unangenehm fühlbar machten sich dagegen die rastlosen Patrioten, die Parteigänger des Aristobul, die sich auf die Sympathien eines bedeutenden Teiles des Volkes stützen. Bald ist es der Sohn des gefangenen Aristobul, bald er selbst, die, aus der römischen Gefangenschaft flüchtend, in ihrer Heimat die Fahne des Aufstandes entrollen und so den römischen Legionen viel zu schaffen machen; dabei sehen sich die Römer oft veranlaßt, die Hilfe der gehorsamen jüdischen Regierung selbst in Anspruch zu nehmen (57—52). Der Proconsul *Gabinius* scheut sich nicht, Judäa in kleine Bezirke zu zerstückeln, während der habgierige Triumvir *Crassus* den Jerusalemer Tempel plündert (54); nur *Julius Caesar* versteht es, großmütig mit der besiegten Nation umzugehen (48—44). Er streckt seinen Arm schützend über ihre Autonomie aus, aber auch er unterstützt eine Regierung, die längst die Achtung des besten Teiles des Volkes eingebüßt hat: die des schlaffen Hyrkan und seines offiziellen Vormundes Antipater. Der hinterlistige Edomiter, der tatsächliche Regent Judäas, bereitet inzwischen den Triumph seiner eigenen Dynastie und die Vernichtung des Hasmonäerhauses vor. Selbstherrlich verteilt er die Macht unter seine Söhne, von denen der eine, *Herodes*, in raschem Aufstiege emporkommt und mit seinem düsteren Schatten dann vierzig Jahre der jüdischen Geschichte verdunkelt.

Zunächst „Strateg" Galiläas, der sich durch die Unterdrückung der galiläischen Patrioten (47) traurigen Ruhm erwirbt, darauf „Tetrarch" auf Verfügung des Caesar ablösenden Triumvirn *Antonius* (41), schließlich Gatte der stolzen hasmonäischen Prinzessin Mariamme — so schreitet Herodes unverwandt und sicher den Stufen des Thrones zu. Eine Zeit lang wird jedoch seiner verwegenen Machtgier ein Riegel vorgeschoben, indem die nationale Partei, sich die Sorglosigkeit des Antonius und die Hilfe der Parther zunutze machend, den zweiten Sohn des abgesetzten Königs Aristobulus, *Antigonus*, auf den jüdischen Thron bringt (40). Nahezu vier Jahre lang dauert dieser Schein einer Unabhängigkeit, unter unausgesetzten Kriegen mit Herodes, dem es gelungen war, in Rom den *Königs*titel für sich zu erwirken; jedoch war das ruhmlose Ende des letzten Hasmonäerkönigs nicht mehr abzuwenden. So besteigt den jüdischen Thron, umgeben von den römischen Legionen, mit dem Blute der Vaterlands-

freunde besudelt, der auf dem römischen Kapitol gekrönte Edomitersprößling (37).

Die lange, an dramatischen Zwischenfällen überreiche Regierungszeit des Herodes (37—4 v. d. chr. Ära) bietet das Bild äußeren Glanzes und innerer Zersetzung. Der von den römischen Waffen gestützte Thron des Herodes steht allerdings fest. Nicht einmal die große Krise, die das republikanische Rom in ein Kaiserreich verwandelte, vermochte ihn zu erschüttern. Herodes verstand es stets, dem zu Füßen zu liegen, der im gegebenen Moment zu gebieten hatte: so hatte er es denn auch nicht versäumt, aus einem Freunde des Antonius rechtzeitig ein Freund und Klient des allgewaltigen *Octavianus Augustus* zu werden. In seinem eigenen Staate gibt er sich alle Mühe, sich selbst zu einem kleinen Augustus aufzublasen, und will Judäa nach dem römischen Vorbild umformen. Er erweitert das von Pompejus seinerzeit verkleinerte Staatsterritorium, stellt zerstörte Städte wieder her und erbaut neue, errichtet prächtige Gebäude und Denkmäler und läßt sogar den Jerusalemer Tempel umbauen. Allein hinter den prunkvollen Dekorationen wird das Röcheln der zugrunde gerichteten Glieder des Hasmonäerhauses vernehmbar, dringt das Geschrei der miteinander hadernden Mitglieder des königlichen Hauses hervor, es ertönen die Verwünschungen des ruinierten Volkes und die Drohrufe der den „halb-jüdischen" König aus tiefstem Herzen hassenden Patrioten. Die unterdrückte Freiheit, die Willkür des Selbstherrschers, die Hinrichtungen und Verfolgungen werfen einen finsteren Schatten auf diese Regierung. Sie nimmt ihr Ende mitten in einem jähen Ausbruch des Volkszornes.

Die Sünden des Herodes haben seine Söhne und Erben zu büßen. *Archelaus* darf mit dem Segen Roms in Judäa regieren, jedoch unter dem lauten Fluch der gesamten Nation. Das Land leidet schwer unter den inneren Wirren. Nunmehr scheint Rom der Augenblick gekommen zu sein, um Zentral-Judäa ganz der Verwaltung der römischen Statthalter zu unterstellen, während es den herodianischen Tetrarchen nur noch die Randgebiete überläßt (6 v. d. chr. Ära). So wird das römische *Protektorat* im Herzen des jüdischen Staates durch die römische *Herrschaft* abgelöst, die sich dann nach und nach auch auf die Grenzgebiete des Landes ausdehnt.

Was für eine Wendung nahm nun der Widerstreit der jüdischen *Parteien*, der die Geschichte der voraufgehenden Periode ganz aus-

füllt? Die Einmischung Roms und der Sturz der hasmonäischen Dynastie wurde von jeder der Parteien verschieden eingeschätzt. Die Sadduzäer trauerten um den Verlust der politischen Freiheit, der unabhängigen Dynastie und eines bedeutenden Teiles des Landgebietes; auch die Pharisäer erfüllte die fremdländische Vormundschaft mit Sorge, jedoch hauptsächlich darum, weil diese Fremdherrschaft unwürdigen Herrschern zugute kam und die nationale Eigenart des Judentums unmittelbar bedrohte. Während jene somit vor allen Dingen um das Schicksal des *Staates* bekümmert waren, lag diesen vornehmlich das Schicksal der *Nation* am Herzen. Beide Parteien waren also mit der neuen Lage der Dinge unzufrieden, dabei erwiesen sich aber die Sadduzäer in ihrer Opposition als die weniger Standhaften. Ein bedeutender Teil der sadduzäischen Aristokratie, die der Hof durch seinen äußeren Glanz und durch die dort gepflegten hellenistisch-römischen kulturellen Neuerungen anzog, fand sich bald mit dem Regime des Herodes ab (Boethosäer). Die Pharisäer erblickten dagegen in diesem Regime eine Neubelebung der ehemaligen griechischen Assimilation in römischem Geiste und hielten sich dementsprechend von der Regierung fern, indem sie ihr gegenüber teils eine aktive, teils eine passive Opposition trieben. Die einen von ihnen waren die geistigen Urheber jener Volkserhebungen, die gegen Schluß der Regierung des Herodes und zu Beginn der Regentschaft seiner Nachfolger aufflammten (die Gesetzeslehrer Mathias, Juda u. a.); andere setzten die von den früheren Pharisäern begonnene Arbeit der „Umzäunung der Thora" weiter fort, indem sie den Bereich der „mündlichen Lehre" bedeutend erweiterten, und widmeten sich überhaupt dem Werke der Befestigung des jüdischen geistigen Herrschaftsgebietes (Hillel, Schammai und ihre Schüler). Nur die demutsvollen Essäer, die sich längst von allem politischen Streben losgesagt hatten, sahen in Ruhe auf die vor ihnen sich abspielenden geschichtlichen Krisen herab und gaben sich ganz dem Traum von dem herannahenden „Gottesreiche" hin. So lockerten sie den Boden für die Verkünder einer neuen Religion: gar bald sollte in dem lärmenden Chor des wogenden Judäa eine seltsame Stimme ertönen, eine Stimme „nicht von dieser Welt", die von den Ufern des galiläischen Sees nach Jerusalem dringt, um dann allerdings eine Zeit lang in dem Wirbeltanz der Ereignisse der nachfolgenden katastrophenreichen Epoche wieder zu verstummen.

Inzwischen breitet sich auch die *Diaspora* immer weiter aus, die noch vor kurzem griechisch war und nunmehr griechisch-römisch wird. Der erste Schlag, den Pompejus Judäa versetzte, war zugleich der Gnadenstoß für die zertrümmerte Seleucidenmonarchie. Kleinasien, Syrien und Palästina mit der ganzen Masse der dort verstreuten Juden wird in die römische Einflußsphäre einbezogen. Nur am Euphrat, an den Grenzen des unbezwingbaren Partherlandes, wird dem Ansturm Roms Halt geboten. Aus Asien dringen die siegreichen Legionen in das große hellenistische Reich Afrikas, und auch hier, in Ägypten, kommt die drei Jahrhunderte alte Dynastie der Ptolemäer zu Fall (30). Drei Dynastien, die der Seleuciden, der Ptolemäer und der Hasmonäer, brechen fast gleichzeitig in der kurzen Zeitspanne von drei Jahrzehnten zusammen. Ein ungeheures Netz wird über das Morgenland ausgebreitet, und in ihm stoßen die der Freiheit beraubten Völker zusammen; zugleich kommen auch die verschiedenen jüdischen Diasporazentren in nächste Berührung miteinander. Für die in den hellenisierten Städten Asiens und Afrikas verstreuten jüdischen Gemeinden bedeutet dabei die Macht Roms gar oft die Gewähr der ihnen von den einheimischen Griechen streitig gemachten Autonomie und Freiheit. Während die Caesaren Judäa bedrängen, gewähren sie zugleich der Diaspora ihren Schutz. So erstarkt sie und entfaltet sich vorerst, bis auch sie dann die Nachwirkungen des verzweifelten Todeskampfes des Mutterlandes zu spüren bekommt.

Erstes Kapitel

Die Regentschaft Hyrkans II. und der Antipatriden

(63—40)

§ 41. Aufstandsversuche; Gabinius und Crassus

Von dem ihm durch Pompejus versetzten Schlage betäubt, war Judäa einige Jahre gleichsam von einem Starrkrampf befallen. Das Land besaß zwar in der Person Hyrkans II., der mit den Würden eines Hohepriesters und Ethnarchen ausgestattet war, seinen eigenen Herrscher, es hatte aber zugleich auch in der Person des römischen Statthalters in Syrien einen Vormund über sich, der für alles, was in Judäa vor sich ging, ein wachsames Auge hatte. Fürs erste machte das unterjochte Land Rom gar keine Sorgen. Die Regierung des Schwächlings Hyrkan, die eigentlich in den Händen des Edomiters Antipater lag, söhnte sich rasch mit der nationalen Erniedrigung aus und verstand es, Rom gefällig zu sein. Der von Pompejus in Syrien zurückgelassene Statthalter Scaurus konnte so, die Ruhe in Judäa ausnützend, ganz ungehindert die Züchtigung der Araber betreiben, deren König Aretas es gewagt hatte, Anspruch auf einen Anteil am Seleucidenerbe zu erheben.

Die Unruhen setzten erst unter dem neuen Schützling des Pompejus, unter dem Proconsul[1]) Gabinius, ein (57—55). Es war dies einer jener römischen Provinzialbeamten, die, wie ihr Ankläger Cicero einmal sagte, „ungeheure Goldmengen aus den überreichen Schatz-

[1]) Die „Proconsuln" waren römische Provinzialstatthalter, die man aus der Reihe der ehemaligen Consuln oder Prätoren zu ernennen pflegte und die mit weitestgehenden Vollmachten innerhalb der Grenzen der ihnen unterstellten Provinzen ausgestattet wurden. Gabinius war der erste Proconsul des eroberten Syrien.

kammern Syriens schöpften und Kriege gegen friedliche Einwohner vom Zaune brachen, um deren unermeßliche Reichtümer in den Abgrund ihrer Lüsternheit verschwinden zu lassen"[1]). Gabinius begann nun jenes System der Zerstückelung der Länder in winzige Verwaltungsbezirke, das die Römer bereits in ganz Syrien zur Anwendung gebracht hatten, in Judäa anzuwenden. Nachdem Pompejus Judäa dessen Randgebiete bereits entrissen hatte, ging Gabinius auch noch auf die Vernichtung des zentralistischen Systems in dem übriggebliebenen Landgebiete aus. Er teilte Judäa in fünf Bezirke oder „Synhedrien" auf, mit einer selbständigen Verwaltung oder einem „Synhedrion" in jedem von ihnen. So entstanden die Bezirke von *Jerusalem, Gazara* und *Jericho* im eigentlichen Judäa, der Bezirk *Zipora* (Sepphoris) in Galiläa und der von *Amathus* jenseits des Jordan. Durch diese Maßnahme war die monarchische Verfassung, wie es Josephus Flavius bezeugt, vernichtet und durch eine aristokratische Oligarchie ersetzt, da auf diese Weise einige autonome Munizipien mit einem aristokratischen Rat oder Senat an der Spitze einer jeden von ihnen erstanden, ganz nach dem Vorbild der autonomen Stadtstaaten Griechenlands und Kleinasiens. Das System der Dezentralisierung vermochte jedoch in dem national zusammenhaltenden Judäa nicht Wurzel zu fassen und wurde auch bald, unter Julius Ceasar, wieder beseitigt.

Nach einer sechsjährigen äußeren Ruhe wurde nun in Judäa, wie es auch anders nicht hätte sein können, das Wetterleuchten der Volksempörung gegen die römische Obergewalt sichtbar. Schon als Pompejus den abgesetzten König Aristobul mitsamt seinen Kindern als Kriegsgefangene nach Rom abführte, gelang es einem der Königssöhne, Alexander, von unterwegs zu fliehen. Von dem Verlangen nach Befreiung seiner Heimat beseelt, tauchte der tapfere Prinz einige Jahre später in Judäa auf und bewog hier, in der Gegend von Jericho, das Volk zu einer Erhebung (57). Er verstand es, eine bedeutende Streitmacht zusammenzubringen, und es glückte ihm auch, drei Festungen zu besetzen, von denen die wichtigste die bei Jericho gelegene Burg Alexandrium war. Die jüdischen Patrioten unterstützten mit Freuden den heldenmütigen Sohn des Aristobulus. Indessen

[1]) *Cicero* (Pro Sestio, c. 43) gebraucht diese Wendung geradezu zur Kennzeichnung des Gabinius. Dasselbe sagt von diesem in seiner Römischen Geschichte, XXXIX, 55, 56, *Dio Cassius* aus.

säumte Gabinius nicht, sobald er von dem Aufruhr Kunde erhalten hatte, gegen die Aufständischen seinen Untergebenen, den später als Triumvir berühmt gewordenen *Marcus Antonius*, auszusenden, dem er bald auch selbst mit der Hauptstreitmacht nachfolgte. In der Nähe von Jerusalem brachten die Römer den dorthin vorgerückten Aufrührern eine Niederlage bei, und Alexander mußte sich wieder zurückziehen. Von Gabinius dann in Alexandrium belagert, war er genötigt, ihm dieses sowie die zwei anderen von ihm besetzten Festungen, Machärus und Hyrkania, zu übergeben, wofür er sich seine persönliche Freiheit ausbedungen hatte.

Aber auch nach diesem Zwischenfall kam das Land nicht zur Ruhe. Diesmal war es Aristobulus selbst, der mit seinem zweiten Sohne Antigonus aus Rom geflohen war und plötzlich in Judäa erschien (56). Die jüdischen Patrioten und die Anhänger der Hasmonäer begrüßten ihren entthronten König mit hellem Jubel. Auch der ehemalige hasmonäische Hauptmann *Pitholaus* schloß sich ihm mit einer Abteilung jüdischer Krieger an, die freilich nur unzulänglich bewaffnet waren. Aristobulus versuchte nun in denselben Stützpunkten Fuß zu fassen, in denen noch vor kurzem sein Sohn gekämpft hatte, hatte aber auch nicht mehr Glück als dieser. Nach einem blutigen Kampfe bei Machärus wurde der mit Wunden bedeckte Aristobulus samt seinem Sohn Antigonus von den Kriegern des Gabinius gefangen genommen und von neuem nach Rom verbannt, wo er fortan in strengem Gewahrsam gehalten wurde. Dagegen wurde Antigonus auf eine Eingabe des Gabinius an den römischen Senat hin auf freien Fuß gesetzt. Es ist anzunehmen, daß hierbei große Bestechungsgelder, die der römische Proconsul stets gern anzunehmen bereit war, eine Rolle gespielt haben.

Bald darauf zog Gabinius nach Ägypten, wo er sich in die dynastischen Streitigkeiten der Ptolemäer verwickelte. Der heißblütige Alexander hielt nun den Augenblick für günstig, um den Freiheitskampf von neuem zu beginnen. Von einer Schar von Patrioten begleitet, zog er durch das Land, rief zum Aufstande auf und ließ alle ihm in den Weg kommenden Römer umbringen. Da kehrte aber Gabinius aus Ägypten wieder zurück und schlug die jüdischen Aufrührer in einem Treffen am Berge Tabor aufs Haupt (55). In diesem Kampfe stand auf seiten der Römer und gegen die selbstlosen jüdischen Patrioten auch der Vormund des Hyrkan, Antipater. Er be-

mühte sich, dem Gabinius allerlei Liebesdienste zu erweisen und es gelang ihm auch, viele Juden von dem „wahnwitzigen Unternehmen" des Alexander abzubringen. Der auf seinen Vorteil bedachte Edomiter trieb schon zu dieser Zeit die Politik der knechtischen Liebedienerei Rom gegenüber, die später zur Erniedrigung der Nation und zur Erhöhung des Geschlechts des Antipater und des Herodes führte.

Im Jahre 54 traf in Syrien als Proconsul an Stelle des nach Rom abberufenen Gabinius der berühmte Triumvir *Crassus* ein, der Amtsgenosse des Pompejus und des Caesar. Da er sich zum Kriegszug gegen die Parther rüstete, ließ sich Crassus nicht davon zurückhalten, zur Auffüllung seines Kriegsschatzes die Juden gründlich auszuplündern. Er drang in den Jerusalemer Tempel ein und entwendete die dort aufgehäuften Schätze von Riesenwert. Dieser offene Raub, begangen von einem der Häupter der römischen Republik, empörte sowohl die nationalen als auch die religiösen Gefühle des Volkes. Als dann im nächstfolgenden Jahre Crassus auf dem Zuge gegen die Parther den Tod fand, brach denn auch ein Aufstand der Juden in Galiläa aus (53). An der Spitze der Insurgenten stand derselbe hasmonäische Befehlshaber Pitholaus, der noch vor kurzem bei der Erhebung des Aristobul mitgewirkt hatte. Sein Hauptlager befand sich in Taricheae, in der Nähe des Genezarethsees. Hier trat ihm der Nachfolger des Crassus in der Verwaltung Syriens, *Cassius*, entgegen (der später durch die Teilnahme an der Verschwörung des Brutus gegen Julius Caesar berühmt wurde), nahm Taricheae ein und machte viele der Aufständischen zu Gefangenen. Dreißigtausend Juden wurden dann als Sklaven verkauft, während Pitholaus selbst auf Zureden des Antipater, des treuen Verbündeten der Römer und des geschworenen Feindes der jüdischen Freiheitskämpfer, hingerichtet wurde.

§ 42. *Judäa unter Julius Caesar*

Im Jahre 49 begann in Rom jener grandiose Bürgerkrieg zu wüten, der zwanzig Jahre später die Umwandlung der Republik in ein Kaiserreich zur Folge hatte. Der Kampf der zwei Triumvirn, Pompejus und *Julius Caesar*, erfüllte sowohl das Mutterland wie die Provinzen mit seinem Lärm; Abendland und Morgenland waren nun eine einzige ungeheure Arena des Zweikampfes dieser politischen Ti-

tanen. Als Caesar den Rubikon überschritten hatte und sich des von Pompejus verlassenen Italien bemächtigte, stellte er im Hinblick auf den ihm bevorstehenden Krieg gegen den nach Osten gezogenen Gegner auch die Dienste des ehemaligen jüdischen, auf Anordnung des Pompejus in Gefangenschaft schmachtenden Königs in seine Berechnungen ein. Daher setzte er Aristobulus nicht nur in Freiheit, sondern unterstellte ihm sogar zwei Legionen, damit er nach 'Syrien ziehe und dort gegen die Legionen des Pompejus ins Feld rücke. In dem Herzen des alten hasmonäischen Kämpen loderte von neuem die Hoffnung auf die Befreiung oder wenigstens auf eine Besserung der Lage seiner Heimat auf. Auch sagte ihm die Aussicht auf ein Ringen mit seinem persönlichen Feinde und dem Unterjocher Judäas, Pompejus, ganz besonders zu. Mit Freuden ging er darum auf den Vorschlag Caesars ein und traf seine Vorkehrungen zur Abreise. Einige von den in Rom zurückgebliebenen Parteigängern des Pompejus erfuhren jedoch von dem für ihren Führer so gefährlichen Vorhaben und es gelang ihnen kurz vor der Abreise des Aristobulus, ihn zu vergiften. Zur gleichen Zeit ließ der Statthalter des Pompejus in Syrien, sein Schwiegervater Scipio, in Antiochia den Sohn des Aristobulus, den jugendlichen Helden Alexander, enthaupten, da auch er sich in die Reihen der Krieger Caesars zu stellen anschickte. — So gingen die zwei Kämpfer, zwei unerschrockene Helden aus dem Hasmonäerhause, die mit aller Glut die Wiedergeburt ihres Vaterlandes herbeisehnten, zugrunde. Nunmehr blieben nur noch zwei Vertreter dieser Dynastie am Leben: der Hohepriester Hyrkan, der indessen nichts als ein blindes Werkzeug in den Händen des Antipater war, und der zweite Sohn des Aristobulus, Antigonus, der seinem Oheim die oberste Gewalt streitig machte, sich jedoch durch politische Befähigung in keiner Weise auszeichnete.

Die Regierung des Hyrkan und des Antipater hatte sich sehr bald dem in Rom vollzogenen politischen Umschwung angepaßt. Nach dem Siege der Streitkräfte Caesars bei Pharsalus (48), als die Sache des Pompejus endgültig verloren war, fiel der geschmeidige Antipater, der noch vor kurzem Pompejus mit Leib und Seele ergeben gewesen war, um und schlug sich auf die Seite des Siegers, in dessen Händen nunmehr das Schicksal aller römischen Provinzen lag. Der judäische Herrscher suchte Caesar in jeder Weise gefällig zu sein und ihm Kriegsdienste bei seinem östlichen Feldzuge zu erweisen. Als in dem

Kriege gegen Ägypten das Heer Caesars in eine schwierige Lage geriet, eilte ihm Antipater mit einer bedeutenden Heeresmacht zu Hilfe und beteiligte sich an den Kämpfen gegen die Ägypter. Dabei machte er sich auch die Autorität des Hohepriesters Hyrkan zunutze, um die in „dem Bezirk des Onias" (rings um den Tempel in Leontopolis) lebenden ägyptischen Juden auf die Seite der Römer zu bringen, indem er ihnen ein Sendschreiben des Hyrkan vorwies, worin dieser ihnen zuredete, sich Caesar gegenüber freundschaftlich zu verhalten und sein Heer mit Nahrungsmitteln zu versorgen. Diese Dienstfertigkeit der judäischen Herrscher in einem für ihn so schwierigen Augenblick konnte Caesar nicht gleichgültig lassen. So bezeugte er denn auch nach Beendigung des ägyptischen Feldzuges, als er nach Syrien gekommen war, um die dortigen Angelegenheiten zu regeln, dem Hyrkan und Antipater eine ganz besondere Gunst. Da erschien jedoch vor dem römischen Gebieter auch der hasmonäische Kronprätendent Antigonus und machte vor Caesar seine eigenen Ansprüche geltend; er brachte das Verdienst seines Vaters in Erinnerung, der bei der Ausführung des Auftrags Caesars den Tod gefunden hatte, und beschwerte sich auch über die schlechte Verwaltung des Hyrkan und Antipater. Allein der Prinz kam mit seiner Bitte schon zu spät: dem gewandten Antipater war es bereits ohne besondere Mühe gelungen, Caesar zu überzeugen, daß Antigonus eine den Römern feindliche, aus „aufrührerischen, unruhigen Menschen" bestehende judäische Partei vertrete, und daß somit die Regierung des Hyrkan den Interessen Roms viel eher entspräche. Darauf wies Caesar die Ansprüche des Antigonus zurück und ließ es bei der bestehenden Ordnung. Er bestätigte Hyrkan als Ethnarch und Hohepriester („Archiereus"), während er Antipater das römische Bürgerrecht verlieh und ihn zum „Epitropos", d. i. zum verwaltenden Vormund von Judäa ernannte (47). Zum Zeichen seines vollen Vertrauens gestattete er den Juden, die Festungsmauern Jerusalems, die bei der Einnahme der Stadt durch Pompejus zerstört worden waren, wiederherzustellen, was von den früheren römischen Statthaltern in Syrien aufs strengste untersagt worden war.

Während seiner vierjährigen Diktatur (48—44) erweiterte Caesar die Rechte der Selbstverwaltung in Judäa, die durch die Unterdrückungsmaßnahmen des Gabinius verkürzt worden waren. In diesen Jahren bekam das Volk die Oberherrschaft Roms nur wenig zu

spüren. Durch eine Reihe von Erlassen[1]) gewährleistete Caesar dem Volke Judäas die Unantastbarkeit seiner Autonomie und seines Landgebietes. Hyrkan und seine Kinder wurden als „Freunde und Verbündete" des römischen Staates in Friedens- wie in Kriegszeiten anerkannt. Caesar befreite Judäa von der Entrichtung jeglicher Abgaben an Rom, von der Rekrutenaushebung und von Einquartierungen. Auch gliederte er dem jüdischen Gebiet den Meereshafen Jaffa sowie manche andere, durch die Willkür des Pompejus dem Lande entrissene Ortschaft von neuem an. Von besonderer Wichtigkeit war die Rückgabe von Jaffa, da dadurch dem Außenhandel das Meer wieder offen stand.

Auch den in allen syrischen und kleinasiatischen, Rom untergebenen Ländern verstreuten jüdischen Kolonien ließ Caesar seinen Schutz angedeihen. Gar oft mußten die jüdischen Gemeinden der Diaspora bei der römischen Regierung, sei es vor deren örtlichen oder den zentralen Behörden, Klage über das ihnen von einheimischen Griechen in religiösen, bürgerlichen und geschäftlichen Angelegenheiten zugefügte Unrecht führen, und jedesmal ergriff Caesar die Partei der Unterdrückten. Er gestattete den Juden, allerorten den Gottesdienst öffentlich zu verrichten, Sammlungen zugunsten des Jerusalemer Tempels zu veranstalten, Beratungen über öffentliche Angelegenheiten zusammenzuberufen, eine eigene Gerichtsbarkeit zu pflegen, und sicherte ihnen überhaupt in jeder Weise ihre Autonomie zu (s. unten, § 63). — Die Juden wußten diesen mächtigen Schutz des ihnen wohlwollenden Julius Caesar vollauf zu würdigen. Seinen vorzeitigen tragischen Tod beweinten sicherlich nicht nur die Mitglieder der jüdischen Kolonie Roms, worüber das Zeugnis des Geschichtsschreibers Suetonius vorliegt, sondern nicht minder auch die breiten Massen der gesamten Diaspora.

§ 43. Die Erhöhung des Herodes

Der tatsächliche Inhaber der obersten Gewalt in Judäa war zu dieser Zeit der „Epitropos" oder Vormund Antipater. Der hohepriesterliche Ethnarch Hyrkan war gleichsam nur das nationale Aus-

[1]) *Ant.* XIV, 10, §§ 1—7. Die Analyse des Textes ist bei *Graetz* (B. III, Beil. 9) und bei *Schürer* (B. I, 345—347), wo auch die gesamte Literatur angeführt ist, und neuerdings auch bei *Juster* (Les Juifs dans l'empire romain, vol. I, p. 135—140) zu finden. S. Bibliographie.

hängeschild für eine nichtnationale Regierung. Er versah wohl die geistlichen Obliegenheiten eines Hohepriesters, stand auch von Amts wegen dem Jerusalemer Synhedrion vor, vermochte sich jedoch weder für die höheren politischen Interessen des Volkes noch für die Ehre seiner eigenen Dynastie einzusetzen. Was aber Antipater betrifft, so pflegte er seinen persönlichen Vorteil sowie die Interessen seiner Gönner, der Römer, stets über die Interessen des Volkes zu stellen. Die Haltlosigkeit des Hyrkan ausnützend, begnügte sich der allmächtige „Epitropos" nicht allein damit, seine eigene Gewalt soweit wie möglich auszudehnen, sondern bereitete zugleich auch den Boden für die kommende Herrschaft seiner Söhne, für seine „Dynastie", vor. Zu diesem Zwecke ernannte er zwei seiner Söhne zu „Strategen" oder zu Statthaltern, indem er dem älteren, *Phasael*, die Verwaltung des Bezirkes von Jerusalem, und dem zweiten, *Herodes*, die von Galiläa zuwies (47). Herodes, dem es beschieden war, später eine so verhängnisvolle Rolle in der jüdischen Geschichte zu spielen, war damals erst fünfundzwanzig Jahre alt. Er war ein Krieger ganz nach römischem Vorbild, zugleich aber auch ein geschickter Politiker, der sich auf die Kunst verstand, den Gewaltigen zu Willen zu sein, um mit deren Hilfe die Macht für sich selbst zu gewinnen. Den geistigen Idealen des Judentums durchaus fernstehend, nur der physischen Gewalt der Römer und der äußerlichen Kultur der Griechen huldigend, war Herodes für die Rolle eines Herrschers von Roms Gnaden wie geschaffen. So wurde er zu dem bösen Dämon der Hasmonäer und später auch zum Henker dieser zermürbten nationalen Dynastie.

Seine politische Laufbahn begann Herodes mit einer Tat, die eher von römischem denn von jüdischem Patriotismus zeugte. In dem von ihm verwalteten Galiläa ging es um diese Zeit ziemlich unruhig zu. Die Reste der auseinandergejagten revolutionären Freunde des Aristobulus versammelten sich von neuem unter der Anführung des galiläischen Patrioten *Ezechias* (Hiskia) und überfielen bald die Getreuen des Antipater, bald die ortsansässigen Syrer, und auch die Römer. Die terroristische Kampfesweise dieser Freischärler gab der Regierung des Antipater den Anlaß, sie als „Räuberbanden" in Verruf zu bringen. Um Rom gefällig zu sein, nahm Herodes die Unterdrükkung der Aufstandsbewegung in seine eigene Hand. Es gelang ihm alsbald, des Hauptes der Aufrührer und seiner Genossen habhaft zu

werden, und nun verfuhr er mit ihnen, wie es einem Diktator geziemte: Ezechias und seine nächsten Mitstreiter wurden standrechtlich hingerichtet. Die von den „Anarchisten" befreiten galiläischen Fremdstämmigen jubelten; die Entschlossenheit des Herodes fand auch bei dem römischen Statthalter in Syrien, Sextus Caesar, einem Verwandten des Julius Caesar, Beifall. Mit ganz anderen Augen sahen jedoch die Juden sie an: die besten Vertreter der Jerusalemer Gesellschaft, so die der Pharisäerpartei, waren über die Selbstherrlichkeit des Herodes, der mit den Vaterlandsfreunden wie mit gemeinen Räubern kurzen Prozeß gemacht hatte, ohne die Sache — wie es das Gesetz verlangte — vor das Forum des Synhedrion zu bringen, aufs tiefste empört. Die Freunde der Hasmonäer wie die Mitglieder des Synhedrion sahen nun zu ihrem Entsetzen, daß Willkürherrschaft und Gesetzwidrigkeit von den Antipatriden gleichsam zum System erhoben wurden.

Bald erschien eine Abordnung der vornehmen Jerusalemer Bürger vor Hyrkan und sprach zu ihm also: „Wie lange willst du denn noch ruhig zusehen? Merkst du nicht, daß Antipater und seine Söhne alle Gewalt in Händen haben und dir selbst nur noch den Namen eines Königs lassen? Du darfst dagegen nicht blind sein, noch dich selbst außer Gefahr wähnen, wenn du so leichtsinnig an dir und dem Reiche handelst. Denn nicht deine Verwalter sind Antipater und dessen Söhne, wie du dir vielleicht trügerischerweise einredest, sondern sie werden für die wirklichen Herrscher gehalten. Herodes hat zudem den Ezechias und dessen Genossen in durchaus gesetzwidriger Weise hinrichten lassen. Denn das Gesetz verbietet ausdrücklich, einen wenn auch noch so verbrecherischen Menschen umbringen zu lassen, ehe er vom Synhedrion zum Tode verurteilt ist. Und doch hat Herodes, ohne deine Ermächtigung, das gewagt." — Auch die Mütter der hingerichteten galiläischen Kämpfer ließen nicht locker und forderten gleichfalls, daß Herodes zur gerichtlichen Verantwortung gezogen werde, indem sie tagein tagaus im Tempel Hyrkan und dem Volke ihre Klagen zu Gehör brachten.

Hyrkan mußte nachgeben. Er beorderte den Herodes aus Galiläa nach Jerusalem und ersuchte ihn, seine Handlungsweise vor dem Synhedriongericht zu rechtfertigen. Herodes erschien auch in einer Sitzung des Synhedrion, jedoch nicht als ein Angeklagter, sondern eher als ein Sieger, mit einem Purpurmantel angetan und in Begleitung eines militärischen Gefolges. Dem Gerichtsspruch sah er in aller See-

lenruhe entgegen, da er fest auf den Beistand seines Gönners, des Statthalters Sextus Caesar, vertraute, der sich gebieterisch an Hyrkan mit der Forderung gewandt hatte, unbedingt die Freisprechung des Herodes herbeizuführen. Die Mitglieder des Synhedrion waren in Verlegenheit; es fehlte ihnen der Mut, offen mit der Anklage gegen den von den Römern begünstigten kecken Emporkömmling hervorzutreten. Da erhob sich jedoch einer der gelehrtesten Männer des Synhedrion, der Pharisäer *Sameas* oder *Schemaja*, und sprach: „Wer sonst vor den Gerichtshof des hohen Rates kam, erschien in demütiger und zaghafter Haltung, als wenn er unser Mitleid herausforderte, mit lang herabhängendem Haar und schwarzem Kleide. Unser Freund Herodes aber, der des Mordes beschuldigt und eines so schweren Verbrechens angeklagt ist, steht da in Purpur, mit geschniegeltem Haupthaar und von Bewaffneten umgeben, um uns, wenn wir ihn dem Gesetz gemäß verurteilen, niederzumachen und alles Recht zu verhöhnen. Doch ich will Herodes keinen Vorwurf daraus machen. Euch vielmehr und den König muß ich tadeln, daß ihr euch so etwas bieten lasset. Denket aber daran, daß es einen allmächtigen Gott gibt und daß der, den ihr jetzt dem Hyrkan zu Gefallen freisprechen wollt, einst euch und den König dafür züchtigen wird". Das mutige Wort des Schemaja, das sich später als ein prophetisches erwies, machte auf die Versammlung einen erschütternden Eindruck. Schon war das Synhedrion bereit, den Herodes zu verurteilen; Hyrkan jedoch, der den Zorn der Römer befürchtete, veranlaßte die Hinausschiebung des Urteilsspruches bis zur nächsten Sitzung und machte es Herodes inzwischen möglich, nach Damaskus zu entfliehen. Hier wurde der Flüchtling von Sextus Caesar aufs freundlichste empfangen und als ein zuverlässiger römischer Patriot zum Strategen oder Landvogt von Coelesyrien (der Libanongegend) ernannt.

Nachdem nun Herodes auf diese Weise in römische Dienste getreten war, beschloß er, für die ihm vom Synhedrion und den Jerusalemer Patrioten zugefügte Kränkung unnachsichtig Rache zu nehmen. Er rückte an der Spitze einer römischen Heeresabteilung gegen Jerusalem vor und traf schon die Vorbereitungen zum Angriff auf die Hauptstadt, als es noch im letzten Augenblick dem Antipater gelang, seinen Sohn von seinem sinnlosen Vorhaben zurückzuhalten. Er machte dem Herodes klar, daß ein derartiger Racheakt den Volkshaß gegen ihn nur noch steigern und seiner politischen Laufbahn in Zukunft durch-

aus abträglich sein würde. Herodes mußte dies einsehen und kehrte nach Galiläa zurück, schon davon befriedigt, daß es ihm gelungen war, durch die imposante militärische Demonstration den Jerusalemern wenigstens Schrecken einzujagen. Nach diesem Zwischenfall erhielt er die Möglichkeit, als Landvogt Coelesyriens dem Statthalter Caesars wichtige Dienste bei der endgültigen Ausrottung der Freunde des Pompejus in Syrien zu erweisen.

§ 44. Cassius und Antonius. Die Antipatriden als Tetrarchen

Nachdem Julius Caesar in Rom als Opfer der Verschwörung des Cassius und Brutus gefallen war (44), begann im Morgenlande die Anarchie rasch um sich zu greifen. Der „Republikaner" Cassius, dem es an dem politischen Genie und der Toleranz des ermordeten Caesar gebrach, stellte sich im Orient an die Spitze der syrischen Legionen und benahm sich dabei nicht viel besser als ein persischer Satrap. In Judäa stand sein Ruf bereits von früher her fest: noch war das Andenken an die Grausamkeit nicht verwischt, mit der er im Jahre 53 den galiläischen Aufstand des Pitholaus niedergeschlagen hatte (§ 41). Jetzt gingen aber seine Vollmachten viel weiter. Sich zum Feldzuge gegen die Erben des Caesar rüstend, belegte Cassius die östlichen Provinzen mit schwerdrückenden Kriegssteuern, die mit äußerster Rücksichtslosigkeit eingetrieben zu werden pflegten. Wieder einmal wurde das in allen Farben schillernde Wesen des tatsächlichen Machthabers in Judäa, Antipaters, vor aller Augen offenbar. Seinen Wohltäter Caesar ganz verleugnend, lag er nunmehr dem neuen Gebieter zu Füßen. Den von Cassius Judäa auferlegten Tribut in der Höhe von siebenhundert Talenten trieben Antipater und Herodes mit allergrößtem Eifer ein und gewannen so das Wohlwollen des römischen Herrn. Um dieses willen waren sie dem Stöhnen des unbarmherzig ausgebeuteten Volkes gegenüber taub. Und in der Tat, Barmherzigkeit ließ Cassius gegen die Juden in keiner Weise walten: so ließ er die Einwohnerschaft von vier Städten (Lydda, Emmaus u. a.), die die ihnen auferlegten Abgaben nicht zu entrichten vermochte, kurzerhand in die Sklaverei verkaufen.

Der Mißmut in Judäa wuchs immer mehr. Antipater und seine Kinder waren die bestgehaßten Menschen im Lande. Der Volkszorn machte sich bald in einer Palastverschwörung Luft. Der alte Trup-

penführer *Malichus*, der dem Hasmonäerhause treu ergeben und ein Freund des Hyrkan war, faßte nämlich den Plan, Antipater, der ihm der Urheber aller Übel zu sein dünkte, zu beseitigen. Vielleicht geschah dies auch nicht ohne Wissen des Hyrkan selbst, der die unsanfte Vormundschaft des Antipater schon längst satt hatte; an der Verschwörung des Malichus waren in der Tat auch einige Hofdiener beteiligt. Den Verschwörern gelang es durch Bestechung den Mundschenk des Hyrkan zu gewinnen, der Antipater während einer Mahlzeit durch Gift tötete (43). Herodes ließ den Tod seines Vaters nicht ungesühnt: bald darauf wurde Malichus in der Nähe von Tyrus von Getreuen des Herodes und des Cassius meuchlings überfallen und ermordet.

Die Verschwörung des Malichus führte somit die von den Patrioten erhoffte Staatsumwälzung nicht herbei. Dem Herodes drohte allerdings noch eine andere Gefahr, aber er verstand es, auch ihr zu begegnen. Der noch am Leben gebliebene Sohn des Aristobulus, Antigonus, versuchte nämlich, von seinem Schwager, dem Fürsten von Chalkis, Ptolemäus Mennäi, unterstützt, in Judäa mit einem Heere einzubrechen; dabei schloß sich ihnen auch der Herr von Tyrus, Marion, an, der einige Grenzstädte in Galiläa besetzt hatte. Die Streitmacht des hasmonäischen Kronprätendenten wurde jedoch von Herodes schon an der Grenze Judäas geschlagen, und nun ging die Erniedrigung der Nation so weit, daß Hyrkan und die Vertreter des Volkes dem nach der „Niederschlagung des Aufruhrs" in Jerusalem feierlichen Einzug haltenden Herodes als dem Sieger mit Ehrenkränzen entgegenkamen (42). Zugleich nahm Hyrkan den Herodes in den Schoß seiner eigenen Familie auf, indem er ihm seine Enkelin, die schöne *Mariamme*, die Tochter seines hingerichteten Neffen und Schwiegersohnes, des heldenhaften Prinzen Alexander (der, wie erwähnt, die Tochter des Hyrkan, Alexandra, die ihn überlebte, zur Frau hatte), verlobte. So bekränzten die Besiegten selbst den Sieger, und der geschworene Feind des Hasmonäerhauses, der Nachkomme der Edomiter, drang in die königliche Familie ein wie ein beutegieriger Habicht in ein Taubennest.

In demselben Jahre kam es im römischen Staate zu einem neuen Umsturz. Die republikanischen Truppen des Cassius und Brutus wurden bei Philippi von der Armee der neuen Triumvirn, *Antonius* und *Octavianus*, geschlagen. Alle östlichen Provinzen Roms gerieten nun-

mehr unter die Herrschaft des Antonius. Von neuem erhob die Jerusalemer Opposition ihr Haupt; jetzt hoffte sie das Joch der ihr verhaßten Antipatriden endlich abschütteln zu können. Als Antonius auf einer Rundreise durch Kleinasien und Syrien seine Besitztümer inspizierte, erschien denn auch vor ihm eine Gesandtschaft der Jerusalemer Bürger, die ihm die wahre Sachlage in Judäa vor Augen zu führen suchte und namentlich betonte, daß Hyrkan nur noch eine Scheinregierung führe und nichts als ein Spielball in den Händen des Herodes und Phasael sei, die die ganze Macht an sich gerissen hätten. Aber auch diesmal kam Herodes seinen Gegnern zuvor. Mit der von seinem Vater ererbten Geschicklichkeit beeilte er sich, sich auf die Seite des Antonius zu schlagen und ihn durch Dienstfertigkeit und Bestechung für sich zu gewinnen. So wies denn der römische Feldherr die Beschwerden der judäischen Gesandtschaft ab und brachte fortan den Antipatriden dasselbe unerschütterliche Vertrauen entgegen, wie seine Vorgänger.

Während des Aufenthalts des Antonius in Ephesus erschien noch einmal eine judäische Gesandtschaft vor ihm, diesmal von Hyrkan selbst. Die Gesandten des judäischen Ethnarchen baten um Freilassung der von Cassius wegen der versäumten Abgabenentrichtung als Sklaven verkauften Juden, sowie um die Rückgabe jener Teile des galiläischen Gebietes, die während des letzten Krieges mit Antigonus und Ptolemäus Mennäi von deren Verbündeten, den Tyrern, erobert worden waren. Antonius gab diesen Bitten zwar bereitwillig statt, als er aber dann in Antiochia von einer neuen Deputation, der des Jerusalemer Adels, um die Beseitigung der usurpatorischen Herrschaft des Herodes und seines Bruders angegangen wurde, erwies er sich als durchaus unnachgiebig. Dabei fragte Antonius Hyrkan selbst, ob er wohl den Herodes für zur Staatsregierung fähig halte; der feige Ethnarch mußte dies bejahen, wodurch er noch einmal seine eigene politische Hilflosigkeit offenbarte. Übrigens war alles nur ein Komödienspiel. Kannte doch Marcus Antonius die Parteiverhältnisse in Judäa nur zu gut aus persönlicher Anschauung, da kein anderer als er selbst unter Gabinius dort den Aufstand der Aristobuluspartei unterdrückt und mit Antipater Freundschaft geschlossen hatte (§ 41). Als echter Römer konnte er nicht umhin, die Ergebenheit und den Diensteifer der Antipatriden hoch zu schätzen, während er die Bestrebungen der Patrioten, die deren Verdrängung von der Herrschaft

sich zum Ziele setzten, was ja schließlich auf eine Schwächung der römischen Schutzherrschaft selbst hinausgelaufen wäre, nur mit äußerstem Argwohn betrachten mußte. Dies alles veranlaßte Antonius, in seiner Begünstigung der Antipatriden sogar noch einen Schritt weiter als seine Vorgänger zu gehen. Nicht nur erklärte er die Herrschaft des Herodes und Phasael für durchaus rechtsgültig, er verlieh ihr sogar neue Kraft, indem er die beiden Brüder zu *Tetrarchen*, d. i. zu gemeinschaftlichen Regenten Judäas, und zu unmittelbaren Schutzbefohlenen Roms machte (41). Nunmehr war Hyrkan nur noch dem Namen nach Ethnarch; in Wirklichkeit versah er jedoch nur noch das Amt des Hohepriesters. Das Volk empfand schmerzlich den ihm von Rom wieder einmal versetzten Schlag. So nahmen denn die Sympathien für den patriotischen Königssohn Antigonus rasch zu: dieser wurde jetzt in der Phantasie des Volkes zu einer Heldengestalt und schien dazu auserkoren zu sein, das Land von der Gewaltherrschaft der römischen Schützlinge, der Antipatriden, zu befreien.

Zweites Kapitel

König Antigonus

(40—37 vor der christlichen Ära)

§ 45. Die Parther und die Thronbesteigung des Antigonus

Antonius war zum Herrn des gesamten römischen Orients geworden, zugleich aber auch zum treuesten Diener der ägyptischen Zauberkünstlerin, der Königin Kleopatra. Der Mann, der die ganze Welt zu unterwerfen gedachte, lag nun einem Weibe zu Füßen, das ihn seine politische Mission ganz und gar vergessen ließ. Während der römische Triumvir, von der Leidenschaft zu der „Geliebten der Caesaren" ganz trunken, seine Zeit in Ägypten so mit Belustigungen und Trinkgelagen vergeudete, griff im Orient eine stets bedrohlicher werdende Bewegung gegen Rom immer mehr um sich. Die zügellose Verschwendungssucht des Antonius verschlang ungeheure Geldsummen, die in Form von schwer lastenden Zwangsabgaben aus den östlichen Provinzen herausgepreßt werden mußten. Die willkürliche Steuereintreibung und die Kriegskontributionen, wie die römische Beamtenkorruption überhaupt, trieben schließlich den Unwillen der über alle Maßen bedrückten Bevölkerung auf den Siedepunkt. Nach einer dreiundzwanzig Jahre lang geduldig getragenen Gewaltherrschaft machten die empörten Völker Syriens, Palästinas und Kleinasiens nun den Versuch, sich mit Hilfe des jenseits des Euphrat gelegenen mächtigen Reiches der *Parther* von dem unerträglich gewordenen fremden Druck zu befreien.

Das Partherreich in Mesopotamien und Persien, das in den vorhergehenden Jahrhunderten eine Schutzwehr gegen die Monarchie der Seleuciden gebildet hatte, (oben, §§ 6, 22, 32), nahm jetzt die gleiche Stellung dem Erben des Seleucidenreiches, dem römischen Staate, gegenüber ein. Dem siegreichen Zuge der Legionen des Pompejus wurde im Jahre 63 an den Ufern des Euphrat, der Grenze des kriegerischen

Partherlandes, Einhalt geboten. Der Untergang des Kriegsgenossen des Pompejus, des Triumvirn Crassus, in dem Feldzuge gegen die Parther machte für eine lange Zeit allen weiteren Anschlägen Roms auf das unbezwingbare Reich ein Ende. Fortan bildet der Euphrat die Grenze zwischen den beiden in Asien miteinander rivalisierenden Staaten. Die parthischen Arsacidenkönige benützten jedes politische Wirrsal in Rom, jede revolutionäre Bewegung in den diesem untertanen östlichen Provinzen, um die Macht des gefährlichen Nachbars zu schwächen. Die erste Gelegenheit bot sich den Parthern während des Streites der beiden Triumvirn Octavianus und Antonius mit den Republikanern Cassius und Brutus. Cassius rief nämlich selbst die Parther zu Hilfe, jedoch ehe noch die Unterhandlungen beendet waren, war seine Sache in der Schlacht bei Philippi bereits endgültig verloren. Allein der an der Spitze der römischen Gesandtschaft stehende Labienus, der im Namen des Cassius mit dem parthischen König Orodes verhandelte, blieb an dessen Hofe und stachelte ihn auch weiterhin zu einem Angriff gegen den neuen Herrscher Asiens, Antonius, auf. Eine günstige Gelegenheit dazu bot sich in jenen Jahren (41 bis 40), als Antonius, nachdem er Syrien einen ungeheuren Tribut auferlegt und dadurch die Empörung der einheimischen Bevölkerung erregt hatte, die Zügel der Regierung seinen Händen entgleiten ließ und die Zeit in Ägypten mit Schwelgereien an der Seite der Königin Kleopatra verbrachte. Zu Beginn des Jahres 40 fiel ein großes parthisches Heer unter Anführung des Königssohnes *Pacorus* in Syrien ein, vertrieb den dortigen römischen Statthalter und besetzte die ganze Provinz sowie das benachbarte Phönizien mit Ausnahme von Tyrus. Die Sieger stießen bis tief nach Palästina, bis zu den Grenzen Judäas vor. Der Glücksstern Roms schien für einen Augenblick erloschen. Die unter römischem Joche stöhnenden Völker empfingen die Parther als ihre Befreier. Am freudigsten waren durch den neuen politischen Umschwung die jüdischen Patrioten erregt, in denen nun wieder die Hoffnung wach wurde, die Macht der römischen Günstlinge, der Antipatriden, niederringen zu können und die hasmonäische Dynastie von neuem auf den Thron zu bringen. Der unfähige Hyrkan war jedoch wenig geeignet, der Held dieser Restauration zu werden; so wandten sich denn die Blicke der Patrioten auf dessen Neffen Antigonus, der nach seinem mißlungenen Versuche, sich des jüdischen Thrones zu bemächtigen, in Syrien weilte.

Auch Antigonus selbst schien der Augenblick günstig zu sein, und so trat er in Unterhandlungen mit den parthischen Führern, um sich die Erreichung seines Zieles zu sichern. Diese erklärten sich in der Tat bereit, für eine hohe Belohnung dem Antigonus zum Throne zu verhelfen und die von Antonius eingesetzten Tetrarchen Herodes und Phasael zu beseitigen. So zog denn das in zwei Abteilungen geteilte parthische Heer nach Judäa, wobei Pacorus von der phönizischen Küste und der Satrap Barsaphranes vom Binnenlande her einfiel. Zugleich erschien auch Antigonus selbst in Judäa, und tausende jüdischer Patrioten scharten sich um seine Fahne. Mit Hilfe dieser Kriegerschar gelang es ihm, in Jerusalem einzudringen. Nun entspann sich zwischen der Hasmonäerpartei und den Anhängern der Tetrarchen ein erbitterter Kampf in den Mauern der Stadt selbst. Die treu zu Antigonus haltende Bevölkerung besetzte nach einem blutigen Gefecht auf dem Marktplatze den Tempel, während sich Herodes und Phasael im Königspalast und in der Zitadelle verschanzten. Die Lage wurde für die letzteren noch bedrohlicher, als aus Anlaß des Sommerfestes Schebuoth zahllose Scharen von Pilgern aus der Provinz in Jerusalem eintrafen. Der sich auf seine organisierten Streitkräfte stützende Herodes hatte nun gegen die zu Antigonus haltende Mehrzahl des Volkes einen verzweifelten Kampf zu bestehen.

Um diese Zeit erschien auch eine Truppenabteilung der Parther an den Toren Jerusalems und wurde von der Partei des Antigonus in die Stadt eingelassen. Der Führer des Truppenteils forderte Phasael und Hyrkan auf, sich zu Unterhandlungen in das in Galiläa befindliche Lager des Barsaphranes zu begeben. Hier angelangt, wurden sie jedoch sogleich in Haft genommen. Als Herodes davon Kunde erhielt, floh er des Nachts unter militärischer Bedeckung mit seinen Angehörigen (unter denen sich auch seine Braut Mariamme befand) aus Jerusalem. Unterwegs mußte er sich noch mit bewaffneter Hand durch die Reihen der Parther und der jüdischen Aufständischen durchschlagen, gelangte aber doch schließlich zu der Festung *Masada*, die auf einem steilen Felsen in der Nähe des Toten Meeres gelegen war. Hier ließ er seine Familie unter dem Schutze treuer Soldaten und des Festungskommandanten, seines Bruders Joseph, zurück und eilte selbst in die Hauptstadt Arabiens, Petra, um sich dort militärischen Beistand zu verschaffen.

Mittlerweile wurden die gefangen genommenen Hyrkan und Pha-

sael von den Parthern ihrem Verbündeten, dem Antigonus, ausgeliefert. Phasael, der einer schmählichen Hinrichtung entgehen wollte, nahm sich selbst das Leben, indem er sich den Kopf an einem Felsen zerschmetterte. Hyrkan aber wurden auf Befehl des Antigonus die Ohren abgeschnitten, damit er für das Hohepriesteramt für immer untauglich werde (Verstümmelte durften dem Gesetze zufolge das Hohepriesteramt nicht bekleiden). Sodann wurde der unglückliche Greis den Parthern übergeben, die ihn nach Babylonien in die Gefangenschaft führten. Nachdem dann die Parther die versprochene Belohnung erhalten hatten, verließen sie das Land und zogen nach Syrien. Die sich noch haltenden unbedeutenden römischen Garnisonen wurden mit Leichtigkeit aufgehoben, und nun stand Antigonus als unabhängiger Herrscher an der Spitze Judäas.

Dreiundzwanzig Jahre nach der Niederwerfung der hasmonäischen Königsgewalt erstand sie nun zu neuem Leben in der Person des Antigonus, des Sohnes des letzten Königs Aristobulus (40). Gleich seinen Vorfahren nahm auch Antigonus den Doppeltitel eines Königs-Hohepriesters an. Als König trug er den weltlichen griechischen Namen *Antigonus;* als Hohepriester hieß er mit seinem hebräischen Namen *Mattathias*. Auf den während seiner Regierung geschlagenen Münzen finden sich zwei Aufschriften: eine griechische — „Basileos Antigonus" (des Königs Antigonus) und eine hebräische — „Matatiah ha'kohen ha'gadol" (Mattathias der Hohepriester).

Allein diese Restauration der hasmonäischen Königsgewalt konnte nicht von langer Dauer sein. Weder die damalige internationale Lage Judäas noch die Persönlichkeit seines neuen Regenten waren dazu geeignet, die Dauerhaftigkeit der errungenen Unabhängigkeit zu sichern. Antigonus verdankte die ihm zuteil gewordene Königsgewalt einerseits dem Siege der Parther über die in ihrer Wachsamkeit zeitweilig lässig gewordenen Römer, andererseits der Volksempörung gegen die Antipatriden. Allein der schlummernde römische Löwe konnte jeden Augenblick erwachen und die aufrührerische Provinz von neuem unter dem Schlag seiner mächtigen Tatze erdrücken, und auch der Volksunwille gegen die Antipatriden reichte wohl dazu aus, den Antigonus auf den Thron zu bringen, nicht aber, ihm seinen Thron zu sichern. Dazu hätten dem neuen Regenten hervorragende persönliche Eigenschaften zu Gebote stehen müssen: es hätte eines feurigen Heldenmutes bedurft, um die Befreiungsenergie der Nation in Span-

nung zu halten, sowie eines politischen Genies, um sich in den verwickelten internationalen Beziehungen zurechtzufinden: — und an alledem fehlte es gerade dem Antigonus gänzlich. Zugleich gebrach es ihm aber auch an jenen geistigen Eigenschaften, die die geistigen Patrioten, die Pharisäer, auf seine Seite hätten bringen können. Ein echter Sohn des Aristobulus, der ehemals von der sadduzäischen Opposition auf den Schild gehoben worden war, stellte auch Antigonus die weltliche Staatlichkeit und die Unabhängigkeit der Dynastie über alles. So entstammten seine Anhänger den beiden extremen und einander direkt entgegengesetzten Lagern: dem der sadduzäisch gesinnten Jerusalemer Aristokratie einerseits und dem der galiläischen revolutionären Patrioten, der Parteigänger des seinerzeit von Herodes hingerichteten Ezechias, andererseits. Der pharisäisch gesinnte Mittelstand dagegen hatte zwar gleichfalls keine Sympathien für die Antipatriden, war aber auch dem den Sadduzäern nahestehenden Antigonus, der dazu noch Hyrkan II., den Gefolgsmann der Pharisäer, so grausam hatte verstümmeln lassen, nur wenig gewogen.

Der zur Herrschaft gelangte Antigonus versäumte es, die im ganzen Lande verstreuten, von Haß gegen Herodes und Rom erfüllten Freischärlertruppen zu einer mächtigen nationalen Streitmacht zu vereinigen, die es vermocht hätte, den Römern Achtung für die Macht Judäas abzugewinnen. Statt sich gegen den drohenden Einfall der Römer zu rüsten, vergeudete er seine Zeit in dynastischen Händeln mit den Antipatriden. So belagerte er die in der Festung Masada zurückgebliebene Familie des Herodes samt dem Überreste seiner Truppen, der sich unter der Anführung des Festungskommandanten Joseph tapfer wehrte. Als nun der nach Syrien zur Züchtigung der Parther gesandte römische Feldherr *Ventidius* in Judäa eintraf, gelang es dem Antigonus nur durch reichliche Bestechung des käuflichen Römers, die Gefahr von Jerusalem abzuwenden. Dieser entfernte sich darauf aus Judäa und ließ nur zum Schein eine römische Garnison unter dem Oberbefehl des *Silo* im Lande zurück. Silo, der von dem judäischen König einen regelrechten Sold bezog, hielt es für geraten, Frieden mit ihm zu halten, ohne sich daran zu kehren, daß Antigonus ein Aufrührer war, der den Schützlingen der römischen Regierung die Macht gewaltsam entrissen hatte.

Während nun Antigonus sich so auf seinen Lorbeeren ausruhte und nichts zur Sicherung seiner Lage unternahm, ließ Herodes die

Zeit nicht ungenützt verstreichen und verstand es, aus den verschiedensten politischen Kombinationen für sich Vorteil zu ziehen. Nach seiner nächtlichen Flucht aus Jerusalem begab er sich geradeswegs nach Arabien, um dessen König Malchus als Verbündeten für sich zu gewinnen. Als dies Herodes mißglückte, brach er nach Ägypten auf, wo er in Alexandrien den Antonius anzutreffen hoffte. Dieser war aber inzwischen nach Rom abgereist. Die Königin Kleopatra bat nun Herodes, bei ihr zu verweilen, er lehnte aber ihren Vorschlag ab, da das Herannahen des Winters und der stürmischen Jahreszeit es ihm ratsam erscheinen ließ, seine Reise nach Rom ohne Verzögerung anzutreten. Nach einer langen schwierigen Fahrt kam er dort an und erschien unverzüglich vor Antonius. Er schilderte seinem Gönner die elende Lage, in die ihn die Revolution in Judäa versetzt hatte, die einen Hasmonäer an die Spitze des Staates gebracht und die von Rom ernannten Tetrarchen beseitigt hatte. Antonius sprach dem abgesetzten Tetrarchen Mut zu und versprach ihm seinen Beistand. Er stimmte auch seinen Mitregenten Octavianus, der sich der von dem Vater des Herodes seinem Pflegevater, Julius Caesar, in Ägypten erwiesenen Dienste noch wohl entsinnen konnte, zugunsten des Herodes. Jedoch nicht die persönlichen Sympathien allein kamen dem Herodes zugute. Auch die Interessen Roms und dessen politisches Ansehen verlangten es, daß das revolutionäre Königtum Judäas der ehemaligen gefügigen Regierung wieder Platz mache. Da aber Hyrkan sich bei den Parthern in Gefangenschaft befand, so konnte allein Herodes der Rom willkommene Kronprätendent sein. So wurde denn dieser, auf den Vorschlag des Antonius hin, in einer feierlichen Senatssitzung in der Tat zum *König* von Judäa und zum Verbündeten und Vasallen Roms proklamiert. Nach Schluß der Sitzung wurde Herodes in Begleitung des Antonius, des Octavianus und der Konsuln auf das Kapitol hinaufgeführt. Hier wurde den Göttern ein Opfer dargebracht und die Urkunde über die Ernennung des Herodes zum König von Judäa im Tempel niedergelegt (Ende des Jahres 40).

Durch die Verleihung des Königstitels gedachte der Senat Herodes zum Kampfe gegen die Feinde Roms in Judäa anzuspornen. Dem auf revolutionärem Wege zur Königsgewalt gelangten Antigonus wurde so ein Gegenkönig entgegengestellt, der ihn absetzen und das Land von neuem in Vasallenabhängigkeit von Rom bringen sollte. Herodes trat mit der ihm eigenen Energie an diese Aufgabe heran. Schon schien

es, daß er seinem ersehnten Ziele nahe sei. Doch war es Judäa noch beschieden, durch die Schrecken eines zweijährigen Bürgerkrieges hindurchzugehen, ehe der in Rom gekrönte König sich auch in dem befriedeten Jerusalem die Krone aufs Haupt zu setzen vermochte.

§ 46. Der Widerstreit der zwei Könige und der Untergang des Antigonus

Im Jahre 39 landete Herodes, von Italien zurückgekehrt, im palästinischen Hafen Ptolemais. Es gelang ihm, ein Heer zu sammeln, vornehmlich aus Fremdstämmigen: aus palästinischen Griechen, aus der gemischten Bevölkerung Samarias und aus seinen Stammesgenossen, den „Idumäern" oder Edomitern. Auch vom syrischen Statthalter Ventidius erhielt er, auf Anordnung des Antonius, einige Unterstützung. Gleich mit dem ersten Schlag bemächtigte sich Herodes eines Teiles von Galiläa, besetzte auch Jaffa und entsetzte die belagerte Festung Masada, in der seine Verwandten und treuergebenen Krieger eingeschlossen waren. Schon nahte er Jerusalem, um es zu belagern, wurde aber noch im letzten Augenblick von Antigonus zurückgeworfen. Die in Judäa unter dem Oberbefehl des von Antigonus bestochenen Silo stehende römische Garnison machte sich im kritischen Augenblick aus dem Staube und begab sich in die Winterquartiere, während die römische Hauptarmee in Syrien von den Kämpfen mit den Parthern in Anspruch genommen war. Dazu loderte im Rücken des Herodes eine sich über ganz Galiläa ausbreitende Volkserhebung auf, und er war gezwungen, seine Streitmacht zu deren Unterdrückung zu verwenden.

Fast zwei Jahre dauerte in Galiläa der Kampf zwischen den Kriegerscharen des Herodes und den jüdischen Patrioten. Herodes gelang es in gar manchem Treffen, die regulären Truppen des Antigonus zu besiegen, es fiel ihm jedoch sehr schwer, gegen die Freischärlertruppen der Patrioten anzukämpfen, die in den Bergschluchten Fuß gefaßt hatten und von dort aus die gewagtesten Ausfälle zu unternehmen pflegten. Nachdem Herodes die Stadt Zipora besetzt und sie als Operationsbasis eingerichtet hatte, machte er sich endlich daran, auch die im Gebirge umherstreifenden Banden zu verfolgen, von denen die bedeutendsten sich in der Nähe Arbelas, in der Gegend des Genezarethsees, verbargen. Ein von ihm bei dieser Gelegenheit an-

gewandtes, überaus geschicktes, wenn auch äußerst grausames Kriegsmanöver ist besonders berühmt geworden. Die Höhlen, in denen die Aufständischen Zuflucht suchten, lagen nämlich auf abschüssigen Bergen, auf den Vorsprüngen steiler, fast senkrechter Felsen mit spitzzackigen Gipfeln. In diesen Schlupfwinkeln hausten die Patrioten mit ihren Familien, hier brachten sie auch ihre Proviantvorräte unter. Um nun in diese Bergnester gelangen zu können, befahl Herodes, große, mit Eisen beschlagene Kästen anzufertigen, diese mit Bewaffneten zu füllen und an eisernen Ketten von den Berggipfeln bis zu den Eingängen der Höhlen herunterzulassen. Die Soldaten wurden mit langen Haken ausgerüstet, um damit die Aufständischen heranzuziehen und in die Tiefe herunterzustoßen. Aus diesen über gähnenden Abgründen hängenden Kästen drangen die Krieger des Herodes in die Höhlen ein, töteten ihre Insassen oder zogen sie mit ihren Haken heran, um sie in den Abgrund hinabzuschleudern. Viele von den Patrioten, die keine Rettungsmöglichkeit mehr sahen, ergaben sich dem Herodes; andere dagegen leisteten verzweifelten Widerstand und gingen, den Usurpator verfluchend, in den Tod. Ein Greis, der mit seinem Weibe und seinen Söhnen in einer Höhle eingeschlossen wurde, erschlug alle seine Angehörigen, die sich dem Feinde ergeben wollten, warf ihre Leichen in den Abgrund und stürzte sich dann selbst hinunter, den Tod der Sklaverei vorziehend. Vorher erging er sich aber noch in lauten Schmähungen gegen den unfern der Höhle sich aufhaltenden Herodes, erinnerte ihn an seine niedrige Herkunft und wies den Vorschlag, sich zu ergeben, mit Verachtung zurück.

Mittlerweile wurden die Parther, die einen Teil Syriens besetzt hielten, von den Römern geschlagen, und Ventidius sandte nun Herodes aus seiner frei gewordenen Armee zwei Reiterlegionen zur Unterdrückung des galiläischen Aufstandes (38). Allein auch jetzt beteiligten sich die Römer nur ungern an dem judäischen Bürgerkriege und leisteten dem Herodes nur unzureichenden Beistand, da einige von Antigonus bestochene Truppenführer auch fernerhin in Untätigkeit verharrten. Um diese Zeit kam Antonius selbst nach Syrien in das römische Lager, das vor dem belagerten Samosata in der den Parthern verbündeten Provinz Kommagene aufgeschlagen war. Sofort übergab Herodes den Oberbefehl über das galiläische Heer seinem Bruder Joseph und eilte selbst zu seinem Gönner, um ihn um kräftigeren militärischen Beistand in seinem Kampfe mit dem Feinde

Roms, Antigonus, anzugehen. Antonius empfing ihn sehr gnädig und beauftragte sogleich nach der Eroberung von Samosata den neuen Statthalter Syriens, *Sosius*, Herodes tatkräftige Unterstützung zuteil werden zu lassen, damit dem sich so lange hinziehenden Kriege in Judäa endlich ein Ziel gesetzt werde.

Der Krieg war jedoch noch lange nicht zu Ende. Während der Abwesenheit des Herodes, als in Galiläa sein Bruder Joseph den Oberbefehl führte, errangen die Truppen des Antigonus einen Sieg nach dem anderen. Schließlich wurde das Heer des Joseph bei Jericho aufs Haupt geschlagen und er selbst auf Befehl des Antigonus enthauptet. Überhaupt häuften sich in dem wütenden Freischärlerkrieg die grausamen Racheakte immer mehr: so ergriffen einst galiläische Patrioten viele von den Anhängern des Herodes und ertränkten sie kurzerhand im Genezarethsee. Herodes erfuhr in Antiochia von diesen Ereignissen und eilte unverzüglich nach Judäa, um den Tod seines Bruders und die Vernichtung seiner Anhänger zu rächen. Zornentbrannt stürzte er sich auf die Feinde und in mehreren Gefechten gelang es ihm mit Hilfe der römischen Legionen, die Truppen der Patrioten zu besiegen. Die jüdischen Patrioten wurden übrigens nicht allein auf den Schlachtfeldern, sondern auch in den von ihnen überfüllten Städten und Dörfern erbarmungslos niedergemacht. Ganze Haufen von Leichen säumten so den Weg, den Herodes bis zur völligen Unterwerfung Galiläas, Samarias und des zentralen Judäa ging.

Gegen Ende des Jahres 38 hatte sich Herodes bereits fast des ganzen Landes, mit Ausnahme von Jerusalem, bemächtigt. Der Anbruch des Winters hinderte ihn, seinen Angriff auf die Hauptstadt unverzüglich zu beginnen; kaum war jedoch der Winter vorbei, als Herodes an die Belagerung der heiligen Stadt schritt, deren Unterwerfung sein Lebenswerk krönen sollte.

Das Heer des Herodes näherte sich Jerusalem im Frühjahr des Jahres 37. Bald darauf gesellten sich ihm auch die römischen Legionen unter Anführung des Sosius zu. Das riesige Heer der Verbündeten lagerte am Fuße des Tempelberges, an dessen nördlicher Seite. Herodes gedachte die Jerusalemer Feste in derselben Weise anzugreifen, wie es schon vorher Pompejus getan hatte. Er ließ mächtige Wälle, mit Türmen darauf, nach allen Regeln der römischen Kriegskunst errichten. Während die Belagerungsarbeiten in vollem Gange waren, begab sich Herodes selbst nach Samaria und feierte dort seine

Hochzeit mit der hasmonäischen Prinzessin Mariamme, mit der er schon lange verlobt war. Er wollte wohl angesichts seiner bevorstehenden Krönung in Jerusalem diesem feierlichen Akte durch die Ehe mit einer Prinzessin von königlichem Geblüt, eine Ehe, die ihn gleichsam zu einem Mitgliede des Hasmonäerhauses machte, einen scheinbar gesetzlichen Charakter verleihen. Auf diese Weise hoffte er, wie es scheint, einen Teil des Volkes für sich zu gewinnen und sich so die Unterwerfung der Hauptstadt zu erleichtern.

Nach seiner Rückkehr aus Samaria gaben Herodes und sein Verbündeter Sosius den Befehl zum Sturmangriff gegen Jerusalem. Die auf hohen Wällen aufgestellten Belagerungsmaschinen ließen die Festungsmauern bis auf den Grund erzittern. Indessen säumten auch die Belagerten nicht: sie unternahmen nach guter alter Kriegsart Ausfälle aus der Stadt, zerstörten oder verbrannten die Belagerungsvorrichtungen und kämpften in den unterirdischen Gängen mit den feindlichen Minengräbern. Allein das Los der Belagerten war besiegelt: ihr Widerstand gegen die starke Verbündeten-Armee konnte nur von begrenzter Dauer sein. Einige der Vertreter der Pharisäerpartei, die die Zwecklosigkeit des Widerstandes wohl einsahen und das unnötige Blutvergießen vermeiden wollten, rieten daher auch zur Übergabe der Stadt an Herodes[1]), jedoch die Mehrzahl der Führer war dagegen. Das verhängnisvolle Ende trat denn auch gar bald ein. Vierzig Tage nach Beginn der Belagerung wurde die erste Festungsmauer erstürmt, fünfzehn Tage darauf auch die zweite. Antigonus und seine Mitkämpfer leisteten noch in der Oberstadt und in den geräumigen Tempelhöfen verzweifelten Widerstand, bald wurden jedoch auch diese letzten Stützpunkte von den Truppen des Herodes erobert (Juli 37).

Nun begann ein entsetzliches Blutbad. Über die langwierige Belagerung erbittert, vernichteten die Römer und die Söldnertruppen des Herodes die Besiegten mit rasender Wut. In den engen Gassen, in den Tempelhöfen, wo die Unglücklichen Zuflucht suchten, wurden sie haufenweise niedergemacht. Der König Antigonus selbst bewies im letzten Augenblick einen erbärmlichen Kleinmut: er kam aus dem Turm hervor, warf sich dem Sosius zu Füßen und flehte um Gnade.

---

[1]) An der Spitze dieser Gruppe der „Friedfertigen" standen die gelehrten Pharisäerführer Abtalion und Schemaja, wie dies Josephus Flavius bezeugt („Pollio und Sameas" — in *Ant.* XV, 1, 1; vgl. daselbst, XV, 10, 4).

Allein der Römer stieß den unglückseligen König zurück und nannte ihn, seine Feigheit verspottend, mit dem weiblichen Namen „Antigone". Er ließ ihn sodann in Fesseln legen und hielt ihn unter strenger Bewachung.

Es kostete den Herodes die größte Anstrengung, um dem Morden und Plündern, dem sich die rasenden römischen Krieger mit Genehmigung des Sosius hingaben, Einhalt zu tun. Dem künftigen König der Juden war es darum zu tun, in einer nicht völlig verwüsteten Hauptstadt zu herrschen, und er bat daher Sosius um Einstellung des wütenden Treibens. „Wollt Ihr denn — so sprach er zu seinem Verbündeten — die Stadt von Menschen und Kostbarkeiten völlig leeren und mich als König einer Wüste zurücklassen?" Als die Römer in die inneren Tempelräume eindringen wollten, hielt sie Herodes davon zurück, indem er erklärte, sein Sieg würde für ihn anderenfalls noch schlimmer als eine Niederlage sein, da das Volk ihn für die Entweihung des Heiligtums durch die Heiden verantwortlich machen würde. Im allgemeinen wirkten aber solche Reden nur wenig auf die rohen Römer, die auf das gute Recht der Sieger auf Kriegsbeute nicht verzichten wollten. Erst als Herodes ihnen versprach, sie aus eigenen Mitteln zu belohnen, nahm ihr Wüten ein Ende. Der König hielt sein Versprechen in vollem Maße: dem Sosius ließ er „wahrhaft königliche" Geschenke zukommen und beschenkte auch die einzelnen Hauptleute und Soldaten in so ausgiebiger Weise, daß „keiner Jerusalem ohne Geld verließ".

Darauf zog Sosius aus Jerusalem ab und führte den Antigonus in Fesseln mit sich fort. Der abgesetzte König wurde nach Antiochia gebracht, wo Antonius selbst über sein Schicksal entscheiden sollte. Dieser wollte vorerst Antigonus am Leben lassen, um seinem Triumpheinzug in Rom durch die Person des gefesselten Königs einen besonderen Glanz zu verleihen. Herodes befürchtete jedoch, daß der begnadigte Antigonus mit der Zeit in Rom Gönner finden und so, als gesetzlicher Thronerbe, ein für ihn gefährlicher Rivale werden könnte; überdies wußte er sehr wohl, daß das Volk, solange ein Prätendent aus dem Hasmonäerhause noch am Leben war, sich nicht beruhigen und die neue Dynastie nicht anerkennen werde. All diese Erwägungen führte Herodes geschickt seinem Gönner Antonius zu Gemüt und bekräftigte sie noch durch das den verschwenderischen Triumvirn am meisten überzeugende Argument, nämlich durch das Ver-

sprechen einer großen Geldsumme aus der künftigen Staatskasse Judäas. Auf diese Weise gelang es dem Herodes schließlich, den Antonius zu überreden. Antigonus wurde zu einem bei den Römern für einen ehemaligen König als schmählich geltenden Tode verurteilt: er wurde in Antiochia mit dem Beile hingerichtet. „Antonius — so schreibt der Geograph Strabo — war der erste unter den Römern, der einen König mit dem Beile vom Leben zum Tode bringen ließ. Er glaubte eben auf keine andere Weise die Juden dahin bringen zu können, daß sie den Herodes an Antigonus' Stelle als König anerkannten . . . Er meinte, durch eine schmachvolle Hinrichtung das Andenken an Antigonus schwächen und den Haß der Juden gegen Herodes dämpfen zu können."

Mit dem Tode des Antigonus war die Herrschaft des Hasmonäerhauses in Judäa für immer zu Ende. Diese Herrschaft hatte somit, von der Proklamierung Simons des Hasmonäers zum erblichen Fürsten-Hohepriester an gerechnet, im ganzen hundertunddrei Jahre gedauert (140–37).

Drittes Kapitel

Der König Herodes I.

(37—4 vor der christlichen Ära)

§ 47. Die Beseitigung der Hasmonäer

Von neuem bestieg ein Herrscher mit dem Titel eines „Königs" den judäischen Thron, diesmal war es aber nur ein „Halbjude" (wie man ihn im Volke verächtlich nannte), ein König, der seine Krone aus den Händen der Römer erlangt und sich mit dem Blute der Hasmonäer befleckt hatte. Herodes war in Judäa der erste Inhaber einer obersten Gewalt, die sowohl der theokratischen als der nationalen Grundlage entbehrte. Einstmals stand an der Spitze der Nation der *Hohepriester,* dann der *König-Hohepriester* aus der vom Volke erwählten Dynastie, nun trat an deren Stelle ein weltlicher *König,* der nicht nur nicht priesterlichen Geblüts, sondern nicht einmal vollbürtiger Jude und nicht vom Volke erwählt, sondern von den Römern ernannt worden war. Die Pharisäer sowie die von ihnen geführte Demokratie waren dem Herodes als einem „Halbjuden", als einem Manne der griechisch-römischen Kultur nichts weniger als gewogen und verhielten sich ihm gegenüber, als wäre er nur römischer Statthalter in Judäa. Aber auch der Aristokratie aus der Sadduzäerpartei war Herodes als der Verderber des Hasmonäerhauses verhaßt, und erst nach und nach vermochte sich ein Teil der Sadduzäer mit dem neuen Regime abzufinden.

Seine Regierung leitete Herodes gleich einem römischen Diktator mit Hinrichtungen und „Proskriptionen" ein. Nach der Hinrichtung des Königs Antigonus setzten die Verfolgungen seiner Parteigänger ein. Nicht weniger als fünfundvierzig vornehme Jerusalemer Bürger, die zu der Anhängerschaft der früheren Regierung gehörten, verfielen auf Verfügung des Herodes der Todesstrafe. Ihr beschlagnahm-

ter Besitz floß dem Schatz des neuen Königs zu, der mit diesem Gelde in freigebigster Weise seinen Gönner, den verschwenderischen Antonius, sowie andere habgierige römische Beamte beschenkte. Die einflußreichen Mitglieder des Synhedrion, die einst den Herodes wegen seiner Eigenmächtigkeit in Galiläa verurteilen wollten (§ 43), sahen sich nun selbst Verfolgungen ausgesetzt oder wurden aus dem Lande gewiesen. Unbehelligt blieben nur die pharisäischen Gesetzeslehrer Abtalion und Schemaja, die bei der letzten Belagerung Jerusalems, die Aussichtslosigkeit des Widerstandes einsehend, für die Übergabe der Hauptstadt an Herodes und die Römer eingetreten waren (§ 46).

Und dennoch konnte der König, ungeachtet all dieser harten Maßnahmen, seine Lage noch immer nicht als gesichert ansehen. Besorgniserregend war für Herodes nämlich der Umstand, daß Mitglieder der Hasmonäerdynastie noch immer am Leben waren, denen er jedoch nicht offen entgegentreten konnte, da sie mit dem König nach dessen Ehe mit Mariamme durch verwandtschaftliche Bande verknüpft waren. So lebte noch in Babylonien der von den Parthern dorthin verschleppte Hyrkan II., aber auch in Jerusalem selbst weilten am Hofe des Herodes die Tochter des Hyrkan, die Mutter der Königin Mariamme, *Alexandra*[1]), sowie deren Sohn, *Aristobulus III.* Der hochbetagte Hyrkan stand als ehemaliger Hohepriester bei den babylonischen Juden in hohen Ehren. Der Greis sehnte sich jedoch nach seiner Heimat, und so entschloß er sich denn, sobald er Kunde davon erhielt, daß in Judäa Herodes, den er noch vor kurzem begünstigt hatte, den Thron bestiegen hatte, dorthin zurückzukehren. Auch Herodes zog es seinerseits vor, Hyrkan in seiner Nähe und unter seiner Aufsicht zu wissen, für den Fall einer aufständischen Bewegung zugunsten der Hasmonäer. Darum zögerte er auch nicht, Hyrkan aus Babylonien nach Jerusalem zu holen (36). Der König behandelte den Greis mit Ehrerbietung und nannte ihn mit geheuchelter Zärtlichkeit, als den Großvater seiner Gattin, seinen Vater, dabei unterließ er es aber nicht, ihn scharf zu beobachten, um die Anknüpfung jeglicher Beziehungen zwischen ihm und den politischen Gegnern des neuen Regimes un-

[1]) Sie war die Witwe des von den Kriegern des Pompejus hingerichteten Prinzen Alexander, ihres Vetters, des Sohnes Aristobulus II. Dieser Vetternehe (s. oben, § 31) entstammten zwei Kinder: Mariamme (die Gattin des Herodes) und Aristobulus III.

möglich zu machen. Da Hyrkan wegen seiner Verstümmelung in das Hohepriesteramt nicht mehr eingesetzt werden konnte, so verlieh Herodes diese Würde einem gewissen *Chananel*, einem babylonischen oder ägyptischen Juden aus priesterlichem Geschlechte. Der König überging dabei mit Absicht den Enkel des Hyrkan, seinen jugendlichen Schwager Aristobul III., der von Rechts wegen der Nachfolger seines Großvaters im Hohepriestertum sein sollte.

Diese Ehrenverletzung vermochte Alexandra, die Mutter Aristobuls III., nicht zu verwinden. Die rührige Frau trat nun als Rächerin für das den Hasmonäern zugefügte Unrecht auf; in der Person seiner Schwiegermutter erstand Herodes ein gefährlicher Feind, der bei der Verfolgung seiner Ziele alle Feinheiten der politischen Agitationskunst sich zunutze zu machen verstand. Zur Verteidigung der gesetzlichen Rechte ihres Sohnes setzte Alexandra alle Hebel der Hofdiplomatie in Bewegung. So wandte sie sich auch an die ägyptische Königin Kleopatra mit der Bitte, auf ihren Liebhaber Antonius einzuwirken, damit er den Herodes zur Einsetzung des Aristobul in das Hohepriesteramt veranlasse. Antonius ließ sich in der Tat das Los des jugendlichen Aristobul nahegehen, besonders nachdem er die Bilder des Prinzen wie seiner Schwester Mariamme, die ihn durch ihre Schönheit bezauberten, zu Gesicht bekommen hatte. Herodes war nun in eine schwierige Lage geraten: einerseits erfüllte ihn die zu gewärtigende Einmischung seines Souveräns mit Besorgnis, andererseits aber auch der Unwille in seiner eigenen Familie, die Ränke seiner Schwiegermutter, die Fürbitte der Mariamme und schließlich die Unzufriedenheit im Volke. So mußte der König nachgeben. Er setzte den Chananel ab (trotz des Gesetzes von der Unabsetzbarkeit des höchsten Hierarchen) und ernannte zum Hohepriester Aristobul III., der damals erst siebzehn Jahre alt war.

Nachdem Herodes sich so dem Zwang der Umstände hatte fügen müssen, begann er unausgesetzt darauf zu sinnen, wie er die Lage der Dinge zu seinen Gunsten wenden könne. Es ging über seine Kraft, zusehen zu müssen, daß ein hasmonäischer Prinz an seiner Seite das hohepriesterliche Amt versehe. Aristobuls Gegenwart war gleichsam ein leibhaftiger Vorwurf, der das Volk an den Thronraub des Herodes erinnerte. Ein edomitischer König mußte freilich neben einem vollbürtigen hasmonäischen Hohepriester eine schlechte Figur machen. Die Befürchtung lag nahe, daß sich das Volk mit der Zeit

wieder einmal entschließen könnte, beide Würden in der Person des Aristobul zu vereinigen. Das Verhalten der Alexandra mußte die Befürchtungen des Herodes nur noch verstärken, da das ränkeschmiedende Weib auch nach der Ernennung ihres Sohnes zum Hohepriester von ihrem Tun nicht abließ. Sie fuhr fort, mit Kleopatra auch weiterhin geheime Unterhandlungen zu pflegen, so daß Herodes allen Grund hatte, seine Schwiegermutter der energischen Vorbereitung einer Staatsumwälzung zugunsten des Hasmonäerhauses zu verdächtigen. Daher blieb ihm nichts übrig, als sie strengstens überwachen zu lassen und die Hofwache anzuweisen, Alexandra nicht aus dem Palaste herauszulassen, sowie ihren verdächtigen Verkehr mit der Außenwelt auf jede Weise zu unterbinden.

Alexandra empfand diese vorbeugenden Maßnahmen als äußerst lästig. Nun mußte sie das Schlimmste von ihrem argwöhnischen Schwiegersohne erwarten und hatte Grund genug, auch um das Los ihres jungen Sohnes besorgt zu sein. Sie faßte daher den Plan, zusammen mit ihrem Sohne insgeheim nach Ägypten, zu Kleopatra, zu flüchten. Schon waren zwei Särge bereitgestellt, in denen Mutter und Sohn im Dunkel der Nacht als Leichen aus dem Palast hinausgetragen werden sollten, um dann in unauffälliger Weise ans Meer auf ein nach Ägypten gehendes Schiff befördert zu werden. Herodes wurde jedoch durch seine Getreuen von dem Fluchtplan in Kenntnis gesetzt und konnte ihn noch rechtzeitig vereiteln. Um jegliches unerwünschte Gerede, das bis zu Kleopatra dringen könnte, zu vermeiden, suchte der König den peinlichen Zwischenfall zu vertuschen, indem er sich den Anschein gab, als hätte er Alexandra großmütig alles vergeben; in seiner Seele reifte jedoch ein fürchterlicher Plan, den er alsbald auch in die Tat umsetzte.

Es war am Laubhüttenfeste (Sukkoth) des Jahres 35. Im Jerusalemer Tempel ging der hochfeierliche Gottesdienst vor sich. Der Anblick der strahlenden Schönheit des am Altar in prächtigem hohepriesterlichen Gewande vor dem Volke erschienenen jungen Aristobulus rief unwillkürlich die allgemeine Begeisterung wach. Die lichten Gestalten der ersten Hasmonäer und ihre patriotischen Heldentaten, der blendende Glanz der ehemaligen fürstlichen Hohepriester erstanden vor dem geistigen Auge des Volkes. So machten sich denn die patriotischen Gefühle der im Tempel versammelten Menge in stürmischem Jubel und in lauten, dem Aristobulus zugerufenen Segenswünschen

Luft. Diese spontane Kundgebung zu Ehren der Hasmonäer bedeutete aber gleichzeitig eine Herausforderung dem Herodes gegenüber. Der König verbarg jedoch vorerst seine Erbitterung, um seinen höllischen Plan um so erfolgreicher durchführen zu können. Mit geheucheltem Frohsinn beteiligte er sich an allen festlichen Veranstaltungen und nahm auch nach dem Feste die Einladung der Alexandra zu einem Familienmahle in Jericho ohne weiteres an. Während des Gastmahls unterhielt sich der König unbefangen mit Aristobulus und mit dem Gefolge und ergötzte sich hernach gleich allen anderen an den veranstalteten Spielen und Wettkämpfen. Es war ein heißer Tag, und die heiter gestimmte Gesellschaft begab sich nun an einen Teich, um Kühlung zu suchen. Aristobulus mischte sich unter die anderen und beteiligte sich neben den übrigen jungen Leuten aus dem Gefolge des Herodes an verschiedenen gymnastischen Übungen im Wasser. Da tauchten einige dieser Jünglinge Aristobulus gleichsam zum Scherze unter und hielten ihn so lange nieder, bis sie ihn ertränkt hatten. So wurde der Jüngling als Leiche aus dem Wasser gezogen.

Die Kunde von dem „Unfall" erregte allgemeines Entsetzen. Auch der König trug Trauer zur Schau und beweinte den vorzeitigen Tod des Hohepriesters; er veranstaltete ein prunkvolles Leichenbegängnis und weinte bitterlich vor dem gesamten Volke. Allein niemand glaubte an die Aufrichtigkeit seines Schmerzes. Die vom Kummer niedergedrückte Alexandra sowie alle in die Geheimnisse des Hofes Eingeweihten wußten nur zu gut, daß der Tod Aristobulus III. ein „Zufall" war, den man aufs sorgfältigste vorbereitet hatte. Auch der Volksmund machte für diesen tragischen Tod keinen anderen als Herodes verantwortlich.

§ 48. Herodes, Antonius und Kleopatra

Der Tod Aristobulus III. verschärfte das Zerwürfnis in der Familie des Herodes noch mehr. Seit diesem Augenblicke mochte in dem Herzen der Königin Mariamme jener Groll gegen ihren Gatten entstanden sein, der ihr späterhin zum Verhängnis werden sollte. Auch Alexandra war von Rachedurst ganz erfüllt und trat von neuem mit Kleopatra in Verbindung. Auf die eindringliche Bitte der Alexandra veranlaßte nun die ägyptische Königin Antonius, den Herodes für das ihm zur Last gelegte Verbrechen zur Verantwortung zu zie-

hen. Als Antonius dann, im Frühjahr des Jahres 34, auf dem Feldzuge gegen Armenien in dem kleinasiatischen Laodicea eintraf, lud er den judäischen König vor, um Rechenschaft von ihm zu verlangen. Herodes sah das Bedrohliche seiner Lage wohl ein, wagte jedoch nicht, den Gehorsam zu verweigern. Vor Antritt der Reise, deren Ausgang ganz ungewiß war, übergab der König die Regierungsgeschäfte seinem Schwager *Joseph*, dem Gatten seiner Schwester *Salome*, und legte ihm namentlich die Überwachung des königlichen Hauses ans Herz. Dabei erteilte er Joseph den geheimen Befehl, falls er nach Judäa nicht zurückkehren sollte, die Königin Mariamme umzubringen. Diesen scheußlichen Befehl entschuldigte der König damit, daß er in seiner leidenschaftlichen Liebe zu seiner Gattin den Gedanken nicht ertragen könne, sie nach seinem Tode einem anderen überlassen zu müssen, am Ende gar dem Wollüstling Antonius, den er schon längst in Verdacht hatte, Mariamme zu begehren.

Schweren Herzens, aber auch mit imponierenden Geschenken erschien nun Herodes in Laodicea vor Antonius. Trotz seiner Befürchtungen gelang es dem Herodes mit Leichtigkeit, den Zorn seines Gebieters zu beschwichtigen. Es wirkten sowohl die dem Antonius und der Kleopatra dargebrachten prächtigen Geschenke wie auch die Schmeichelreden des geschmeidigen Vasallen, ferner auch Staatserwägungen zusammen, da man Herodes nicht fallen lassen konnte, ohne zugleich den Interessen der römischen Politik in Judäa Abbruch zu tun. So wurde denn Herodes von seinem Gebieter in Gnaden entlassen und kehrte wohlbehalten nach Jerusalem zurück.

In seinem eigenen Hause fand jedoch Herodes bei weitem nicht alles in Ordnung. Während seiner Abwesenheit verbreitete sich nämlich in Jerusalem das falsche Gerücht, daß er auf Befehl des Antonius bereits ums Leben gebracht worden sei. Dies löste im Palaste eine große Verwirrung aus. Schon wollten Alexandra und die Königin Mariamme bei der in der Nähe von Jerusalem lagernden römischen Legion Schutz suchen. Der Reichsverweser Joseph versprach den Frauen seinen Beistand. Von der edlen Persönlichkeit der Mariamme bezaubert, eröffnete ihr Joseph aber noch überdies das schreckliche Geheimnis von dem sie betreffenden Befehle des Herodes. Diese Entdeckung erfüllte das Herz der Mariamme mit Entrüstung und steigerte noch mehr ihren Haß gegen ihren königlichen Gemahl. Herodes erfuhr nun von seiner Schwester Salome vieles von dem, was sich

in seiner Abwesenheit zugetragen hatte. Das böse Weib haßte aus dem Grunde ihres Herzens ihre stolze Schwägerin Mariamme, die Salome ihrer niederen Abstammung wegen stets von oben herab behandelte; außerdem mochte in Salome auch noch das Gefühl der Eifersucht aufgekommen sein, veranlaßt durch die freundliche Anteilnahme ihres Mannes Joseph an dem Schicksal der schönen Mariamme. So ließ sich denn Salome hinreißen, ihrem Bruder den ganzen Fluchtplan der Hasmonäerinnen aufs lebhafteste zu schildern, und unterließ es dabei auch nicht, seine Aufmerksamkeit auf die Vertraulichkeiten des Joseph mit der Königin zu lenken. Durch all dies aufgestachelt, vermochte Herodes kaum seiner Wut Herr zu werden. Nach einer ganzen Reihe von heftigen Familienauftritten befahl er, den Joseph hinzurichten. Die ihm verhaßte Alexandra vermochte er jedoch nicht zu bestrafen, wie es ihn gelüstete, da er die Einmischung ihrer Beschützerin Kleopatra befürchten mußte, und er beschränkte sich daher auch fernerhin auf ihre strengste Überwachung. Was aber Mariamme selbst betrifft, so stand auch sie nunmehr in dem schweren Verdacht sowohl der ehelichen Untreue als auch der politischen Unzuverlässigkeit. Nur seine leidenschaftliche Liebe vermochte diesmal den König von einem nicht mehr gutzumachenden Schritt der Königin gegenüber zurückzuhalten. Zwar war Mariamme des Ehebruchs völlig grundlos angeschuldigt, es konnte aber kaum noch zweifelhaft sein, daß sie mit ihren politischen Sympathien durchaus nicht auf Seiten des Herodes stand. Für sie war der Gatte von dem König, dem geschworenen Feinde ihrer Familie und dem Mörder ihres Bruders, nicht mehr zu trennen.

Wie wenig glich dieser judäischen Königin, dem Sinnbild der Reinheit und des Edelmutes, die ägyptische Königin Kleopatra, die verkörperte Lasterhaftigkeit, der böse Dämon des gesamten Morgenlandes! Aus allen politischen Wirren jener Zeit zog sie nur für sich allein Vorteil. Sie erreichte es, daß Antonius ihr einen Teil des galiläischen Uferlandes sowie eine der fruchtbarsten Gegenden Judäas, nämlich die Gegend von *Jericho* mit den überaus ertragreichen Dattelpalmen- und Balsampflanzungen, zum Geschenk gab. Dem Herodes blieb so nichts anderes übrig, als seinen eigenen ihm entwendeten gewinnbringenden Besitz bei Kleopatra zu pachten und der Königin dafür alljährlich einen hohen Pachtzins zu entrichten. Überdies mußte er noch der Kleopatra, als sie auf dem Wege von Syrien Judäa pas-

sierte, verschiedene Ehren erweisen. Freilich brachte die ägyptische Königin als sie in Jerusalem bei Herodes zu Gast weilte, auch ihrerseits dem König Wohlwollen entgegen und versuchte sogar, in nähere Beziehungen zu ihm zu treten und ihn in ihre Netze einzufangen; dazu mochten sie sowohl politische Erwägungen als auch der unstillbare Drang nach dem Triumph über Königsherzen bewogen haben. Allein Herodes gelang es, allen Nachstellungen klug aus dem Wege zu gehen.

Inzwischen kam aber der Sturz des allmächtigen, über die Geschicke des Orients eigenwillig waltenden Paares immer näher. Im Jahre 32 entbrannte ein Krieg zwischen den beiden römischen Herrschern Antonius und Octavianus. Herodes wollte seinem Schutzherrn Antonius mit seinem Heere zu Hilfe eilen, auf Verlangen der Kleopatra trug ihm indessen dieser auf, den Judäa benachbarten arabischen König Malchus zu bekriegen, der der ägyptischen Königin für einen von ihm abgetretenen Teil des arabischen Landgebietes den Tribut nicht pünktlich genug entrichtete. Der Kleopatra kam es in ihren politischen Plänen durchaus zustatten, daß beide Vasallen, der judäische und der arabische, sich gegenseitig durch ihren Kampf schwächten. Der Krieg des Herodes gegen die Araber zog sich in der Tat in die Länge und forderte unzählige Opfer; er endete aber mit einem Siege des judäischen Königs, der das benachbarte arabische Gebiet unterwarf und es der Vormundschaft Judäas unterstellte; auch verpflichteten sich die Araber, dem Herodes für das an den nördlichen Teil ihres Reiches, an Damaskus, angrenzende umstrittene Gebiet einen Tribut zu entrichten. Kleopatra, die sich um diese Zeit bereits am Rande des Verderbens befand, war nicht mehr in der Lage, der Eroberungspolitik des Herodes, zu der sie selbst Anlaß gegeben hatte, Einhalt zu gebieten.

Während dieses Krieges wurde Judäa von einem schweren Unglück heimgesucht: ein fürchterliches Erdbeben zerstörte zahllose Gebäude im Lande, unter deren Trümmern viele Tausende von Menschen und eine Unmenge Vieh begraben wurden (31).

§ 49. Herodes und Octavianus Augustus

Mittlerweile war die für die gesamte römische Geschichte so entscheidende Schlacht bei Aktium geschlagen worden (31). Der endgültig niedergerungene Antonius floh nach Ägypten und Octavianus

wurde der alleinherrschende Gebieter Roms. Die weltbezwingende Republik wurde alsbald in ein *Imperium* umgewandelt, und Octavianus selbst erhielt den Beinamen *Augustus*, wie es sich für eine „sakrosankte" Persönlichkeit, die „von Gottes Gnaden" regierte, geziemte (27).

Herodes, der es bis dahin mit dem gestürzten Herrscher gehalten hatte, mußte nun auch um sein eigenes Los besorgt sein. Er war überzeugt, daß Octavianus ihn für seine treue Ergebenheit dem Antonius gegenüber unnachsichtig bestrafen werde. Allerdings hatte sich Herodes unmittelbar an dem Kriege des Antonius gegen Octavianus nicht beteiligt, da er um jene Zeit ganz von dem arabischen Feldzug in Anspruch genommen war; dem neuen Herrscher Roms konnte es jedoch nicht unbekannt geblieben sein, daß Herodes mit seinen Sympathien ganz auf Seiten des Antonius gestanden hatte. Um sich aus der schwierigen Lage herauszuwinden, griff nun Herodes zu jenen gewandten politischen Schachzügen, deren sich in ähnlichen Fällen sein Vater Antipater so erfolgreich zu bedienen wußte. Gleich nach der Schlacht bei Aktium, als sich ihm eine Gelegenheit bot, dem Sieger Octavianus einen Kriegsdienst zu erweisen, vollzog er die Schwenkung: eine Schar von Gladiatoren, die Antonius in Syrien unterhielt, versuchte nämlich von dort nach Ägypten ihrem Herrn zu Hilfe zu eilen; da vereinigte Herodes schleunigst seine Kräfte mit denen des syrischen Statthalters Didius, und es gelang ihnen gemeinsam, den aufrührerischen Trupp zu vernichten.

Nachdem Herodes so seine Vasallentreue dem neuen Gebieter bekundet hatte, machte er sich auf, um persönlich vor ihm zu erscheinen. Noch war er durchaus nicht sicher, was für ein Empfang ihm bei Octavianus zuteil werden würde, und seinem angstvollen Gemüte schien auch der Ausgang nicht ausgeschlossen, daß der Imperator ihn entthronen und den Vertreter der alten Hasmonäerdynastie, den greisen Hyrkanus II., als König in Judäa einsetzen würde. Der achtzigjährige Greis brachte mittlerweile seinen Lebensabend in Jerusalem zu, fern von allen politischen Geschäften, ohne den geringsten Anspruch auf Macht; dem Herodes war jedoch in der kritischen Lage, in der er sich befand, schon die Tatsache allein ungelegen, daß ein Mann da war, der das Recht auf die Königswürde besaß und möglicherweise zum Werkzeuge einer Staatsumwälzung werden konnte. Außerdem schien dem König das Verhalten seiner Schwiegermutter

Alexandra wieder einmal überaus verdächtig. Das rastlose Weib bereitete von neuem den Boden für eine Hasmonäer-Restauration für den Fall eines Sturzes des ihr verhaßten Schwiegersohnes vor. Es gelang ihr, ihren willenlosen Vater Hyrkan zu überreden, für eine Zeit lang bei dem arabischen König Schutz zu suchen, bis zur Klärung der Sachlage in Judäa, die ja bei einer günstigen Schicksalswendung den Hasmonäern wieder den Thron verschaffen konnte. Will man dem den Annalen des Herodes entnommenen Bericht (des Nicolaus Damascenus) Glauben schenken, so gelang es dem Herodes, einem Briefwechsel des Hyrkan mit dem arabischen Fürsten dieses Inhaltes auf die Spur zu kommen, und er soll auch die Hyrkan bloßstellende Korrespondenz dem Synhedrion vorgelegt haben. Die Folge all dieser Intrigen war die, daß Hyrkan des Landesverrats angeklagt und zum Tode verurteilt wurde. So fiel durch die Hand des Henkers der ehemalige hohepriesterliche Ethnarch, der nahezu vierzig Jahre im Mittelpunkt der tiefstgreifenden Krisen im Leben Judäas gestanden hatte und dem höchstens zur Last gelegt werden könnte, daß er durch seine Sanftmut selbst die Bahn für die Tyrannenherrschaft der Antipatriden, die Verderber seiner Dynastie, freigelegt hatte.

Ehe sich Herodes auf den Weg zu Augustus machte, ergriff er die gewohnten Maßnahmen. Seine Gemahlin und seine Schwiegermutter schickte er nach der Festung Alexandrium und unterstellte sie dort der Obhut des Ituräers *Soemus*. Dabei erhielt Soemus, wie einst Joseph, den geheimen Befehl, die beiden Frauen umzubringen, falls Herodes ein Unglück zustoßen sollte. Erst nachdem alle diese Anordnungen getroffen waren, begab sich Herodes nach Rhodus, wo sich damals Octavianus aufhielt. Hier setzte nun der Despot die Larve der Demut auf. Er streifte sein königliches Diadem ab und erschien vor dem Gebieter Roms als ein treuergebener Vasall, dem der Wille des Souveräns als höchstes Gesetz gelte. In seiner Rechtfertigungsrede machte er nicht nur kein Hehl aus seiner Vasallentreue dem Antonius gegenüber, sondern betonte sie sogar geflissentlich, indem er sich seine Handlungsweise zu einem besonderen Verdienste anrechnete. Er suchte zu beweisen, daß sein dem Antonius geleisteter Beistand vor allen Dingen den orientalischen Interessen Roms zugute kommen sollte, so daß auch jeder andere Herrscher des römischen Imperiums in ihm einen treuen Diener und ergebenen Verbündeten finden würde. Dem politischen Scharfblick des Octavianus konnte es nicht entgehen,

daß Herodes in der Tat der zuverlässigste, wenn auch durchaus nicht uneigennützigste Freund und Verbündete der Römer im Orient war, und daß seine Dienste in dem bevorstehenden Kriegszug nach Ägypten sehr wohl verwertet werden konnten. So nahm er denn Herodes in Gnaden auf und bestätigte ihn in seiner königlichen Würde, indem er ihm das Diadem wieder aufsetzte (30). Wider allgemeines Erwarten kehrte Herodes wohlbehalten nach Judäa zurück, hoch erfreut über die glückliche Wendung, die sein Schicksal genommen hatte.

Voll Erkenntlichkeit beeilte sich jetzt der König Judäas, seinem neuen Gebieter alle möglichen Dienste zu erweisen. Als Octavianus bald darauf, von Kleinasien kommend, an der palästinischen Küste entlang nach Ägypten zog, bereitete ihm Herodes in Ptolemais einen prunkvollen Empfang und versah sein Heer reichlich mit allem Nötigen. Auch beschenkte er den Octavianus mit derartig großen Geldsummen, daß es schier unbegreiflich scheinen konnte, wie der Regent eines winzigen Staates sie aufzubringen vermochte. Der Diensteifer des jüdischen Vasallen blieb auch nicht ohne Belohnung. Nach Beendigung des siegreichen ägyptischen Feldzuges, als Octavianus das ehemalige Ptolemäerreich, unter dessen Trümmern auch Antonius mitsamt der Kleopatra ihr Grab gefunden hatten, in eine römische Provinz verwandelte, versäumte er es nicht, seinen treuen Verbündeten in freigebigster Weise zu entlohnen. So gab Octavianus dem Herodes nicht nur die von Kleopatra in Besitz genommene Landschaft von Jericho zurück, sondern gliederte überdies seinen Besitzungen noch eine Reihe halb-griechischer Städte an der Meeresküste (Jaffa, Gaza, Stratonsturm u. a.) sowie das Gebiet von Samaria an. Auf diese Weise kam Judäa von neuem in den Besitz eines Teiles des ihm seinerzeit von Pompejus entrissenen Gebietes. Nun stand Herodes an der Spitze eines Staates mit erweitertem Territorium, als Verbündeter und Klient Roms, der sich mehr denn je in seiner Stellung sicher fühlen durfte (Ende des Jahres 30).

§ 50. Die Hinrichtung der Mariamme und der letzten Hasmonäer

Die freudige Erregung des Herodes nach seiner Rückkehr aus Rhodus schwand sogleich, als er in den Kreis seiner Familie trat. Seine Gattin Mariamme und seine Schwiegermutter Alexandra fand

er in äußerster Verstimmung. Beide Frauen begriffen sehr wohl, daß sie während der Abwesenheit des Königs weniger um ihrer persönlichen Sicherheit willen auf der Burg Alexandrium zurückgehalten worden waren, als vielmehr darum, um so schärfer überwacht werden zu können. Außerdem gelang es der Mariamme auch diesmal, dem Wacheobersten Soemus das furchtbare Geheimnis des königlichen Befehls zu entlocken, der beide Frauen im Falle des Unterganges des Herodes zum Tode verurteilte. Die Königin konnte es nun nicht länger über sich bringen, mit einem Manne zusammenzuleben, der den Tod ihres Bruders und ihres Großvaters auf dem Gewissen hatte, und nun auch sie wie ihre Mutter dem Verderben preiszugeben bereit war. Sie hoffte, daß der Zorn des Octavianus sie von dem verhaßten Gatten erlösen würde, mußte aber durch dessen Wiederkehr eine schwere Enttäuschung erleben. Als nun der König von seiner Reise nach Rhodus überglücklich heimgekehrt war, empfing ihn die jeder Heuchelei abholde Mariamme mit unverhohlener Feindseligkeit. Dieser offen zur Schau getragene Haß des ihm am nächsten stehenden Wesens, von dem Herodes eher Freude über seinen Sieg erwartet hätte, versetzte den König in Verwirrung und verletzte ihn aufs tiefste. Herodes liebte seine Gattin inbrünstig, jedoch war die Liebe, die er ihr entgegenbrachte, von einer so sinnlichen, selbstsüchtigen Art, daß sie gar nicht danach angetan war, der Seelenverfassung der Geliebten Rechnung zu tragen. Durch das Verhalten seiner Gemahlin gekränkt, empfand er nun vor allem einen unstillbaren Rachedurst. So wäre er denn bereit gewesen, sie auf der Stelle umbringen zu lassen, und wenn ihn noch irgend etwas davon zurückhielt, so war es gewiß nicht das Mitgefühl mit dem unglückseligen Weibe, sondern viel eher die selbstsüchtige Erwägung, daß ihr Tod, der seine Liebesglut nicht auszulöschen vermocht hätte, für ihn eine viel härtere Strafe bedeuten würde als für sie selbst.

Während der König so zwischen Leidenschaft und Rachedurst hin und her schwankte, versäumten seine nächsten Angehörigen nicht, durch ihre Ränke seine Rachegefühle zu schüren. Die Schwester des Herodes, Salome, und seine Mutter Kypros waren es nämlich, die, von Haß und Mißgunst gegen die stolze Hasmonäerin erfüllt, den König in jeder Weise gegen Mariamme aufstachelten. Eines Tages, als Herodes von neuem von seiner Gattin abgewiesen wurde und darüber in äußerste Erregung geriet, nützte Salome diese Gelegenheit,

um durch einen von ihr bestochenen Diener dem Könige hinterbringen zu lassen, Mariamme hätte diesen zu bewegen gesucht, dem Herodes einen Gifttrank zu reichen. Der auf der Folter verhörte Eunuch der Mariamme konnte über die Wahrheit dieser Denunziation nichts aussagen, bekannte aber, daß der Haß der Königin gegen ihren Gemahl in dem ihr verratenen, dem Soemus erteilten Geheimbefehl seinen Grund hätte. Da stieg der Grimm des Herodes bis zur Raserei. In der verräterischen Offenheit des Soemus erblickte er einen Beweis für dessen unerlaubten Verkehr mit Mariamme und beschuldigte sie, wie schon einmal bei dem ähnlichen Vorfall mit Joseph, in heftigster Weise des Ehebruchs. Den Soemus ließ der König unverzüglich hinrichten, während er seine Gattin dem Gerichte übergab. Zu Richtern wurden Freunde und Getreue des Herodes bestellt, wobei der König in der Gerichtsverhandlung seine Gemahlin in eigener Person ungestüm der fürchterlichsten Verbrechen anklagte. Der Stimmung des Königs Rechnung tragend, verurteilten die ihm gefälligen Richter die Angeklagte zum Tode.

Noch im letzten Augenblick zögerte der König, in dem seine Leidenschaft zu der Verurteilten von neuem wach wurde, das Urteil vollstrecken zu lassen. Die niederträchtige Salome brachte es jedoch fertig, ihn zu überzeugen, daß eine Hinausschiebung der Hinrichtung politische Gefahr mit sich bringen müsse, da das Volk sich zur Befreiung der Königin erheben könnte. So wurde Mariamme zum Tode geführt. Stolz und unerschütterten Gemütes schritt die Königin zum Schafott. Aber auch in diesem letzten Augenblick blieb ihr ein häßlicher Auftritt nicht erspart. Die von Schrecken gepackte Mutter der Königin, Alexandra, wollte nämlich jeden Verdacht einer Mitschuld an den ihrer Tochter zur Last gelegten Verbrechen von sich abwälzen und fand kein besseres Mittel dazu, als die zum Richtplatz geführte unglückselige Mariamme mit Schmähungen und Schimpfreden zu überhäufen. Zu dieser schmählichen Heuchelei mochte Alexandra vielleicht der verborgene Wunsch bewogen haben, ihr Leben um jeden Preis zu erhalten, um sich dereinst an dem verhaßten Verderber ihres Geschlechtes rächen zu können. Aber auch dieses Motiv würde nur von der geistigen Perversität dieser Politik treibenden Frau zeugen, in der der Haß gegen ihren Schwiegersohn jedes Mitgefühl für ihre eigene Tochter zu verdrängen vermochte. Mariamme hatte nur einen mitleidigen Blick für ihre Mutter und setzte ihren letzten

Gang lautlos und gelassen fort, dem Alltag entrückt und durch die Glorie des Heldentodes verklärt. In blühendem Alter und in strahlender Schönheit schied dieses Opfer ihrer patriotischen Gesinnung und Hochherzigkeit, die würdige Tochter des Hasmonäergeschlechtes, aus dem Leben (Ende des Jahres 29).

Herodes hatte sich nun der Mariamme entledigt, nicht so leicht aber vermochte er, seine Leidenschaft zu ihr aus dem Herzen zu tilgen. Ja, jetzt erst loderte diese Leidenschaft mit aller Wucht auf. Verzweiflung und Sehnsucht nach dem unwiederbringlichen, von ihm selbst zerstörten Glücke marterten die Seele des Tyrannen. Vergebens suchte er seinen Kummer durch Belustigungen, Gastmähler und Trinkgelage zu verscheuchen: überallhin verfolgte den Mörder die blendende Gestalt der Mariamme. In Anwandlungen wahnsinniger Sehnsucht vergoß Herodes bitterste Tränen, rief Mariamme beim Namen und gebot auch seinen Dienern, laut nach ihr zu rufen, um sich, wenn auch nur für einen Augenblick, vortäuschen zu können, als sei sie noch am Leben, als könne sie noch Antwort geben. Schließlich begab sich Herodes, um seines Kummers Herr zu werden, in weit abgelegene Gegenden, wo er sich ganz der Jagd und allerlei Ausschweifungen hingab. In Samaria befiel ihn indessen ein gefährliches Siechtum. Bald verbreitete sich das Gerücht, der König sei unheilbar krank. Die durch die letzten Ereignisse ganz niedergedrückte Schwiegermutter des Königs, Alexandra, die damals in Jerusalem weilte, schöpfte nun neuen Mut. Während Herodes in Samaria krank darniederlag, traf das ruhelose Weib Vorbereitungen, um sich im Falle seines Todes die Regentschaft zu sichern. Sie versuchte die Kommandanten der beiden Festungen der Hauptstadt für sich zu gewinnen, indem sie als Grund für ihr Machtstreben den Wunsch vorgab, den Thron für die minderjährigen Söhne des Herodes und der Mariamme bereit zu halten. Die dem König ergebenen Kommandanten fanden es jedoch für richtig, ihm darüber Bericht zu erstatten. Noch war der König von seiner Krankheit nicht ganz genesen, als er schon den Befehl gab, seine Schwiegermutter mit dem Tode zu bestrafen (28). Die ehrgeizige und rachsüchtige Frau machte ihrem Schwiegersohne, als seine gefährlichste Gegnerin, nicht wenig Sorge, aber auch sie ging zugrunde, ohne auch nur den kleinsten ihrer politischen Pläne verwirklicht zu haben. Mit dem Tode der Alexandra war das letzte Mitglied des Hasmonäerhauses, das für die Rechte dieser Dynastie

gekämpft hatte, aus dem Leben geschieden. So fielen in der kurzen Zeitspanne von sieben Jahren als Opfer des Grimmes des Herodes die Vertreter dreier hasmonäischer Generationen: der Großvater (Hyrkan), die Mutter (Alexandra) und die Enkelkinder (Aristobul III., Mariamme).

Nun blieb Herodes nur noch übrig, die letzten, entfernten Zweige des hasmonäischen Stammes abzuschlagen. Noch war die den Hasmonäern verwandte Familie der Bne-Baba am Leben, die einstmals den König Antigonus in seinem Kampfe gegen Herodes unterstützt hatte. Damals, als der auf den Thron gekommene Herodes die Parteigänger des Antigonus ausrottete, gelang es dieser Familie, dem königlichen Zorne zu entgehen. Einer der Befehlshaber der königlichen Wache, Kostobarus, erbarmte sich nämlich der Unglücklichen und verbarg sie zwölf volle Jahre an einem entlegenen Orte. Endlich wurde aber ihr Versteck entdeckt, und zwar auf folgende Weise: Kostobarus hatte die nach der Hinrichtung ihres Mannes Joseph verwitwete Schwester des Herodes, Salome, zum Weibe genommen und wurde darauf in das Amt des Statthalters von Edom eingesetzt. Als Nachkomme eines edomitischen Priestergeschlechtes trug sich Kostobarus von jeher mit dem Plane, seine Heimat von der Gewalt Judäas zu befreien, und trat seinerzeit sogar in geheime Unterhandlungen darüber mit der Königin Kleopatra. Als es dann später zu einem Zerwürfnis zwischen Salome und ihrem Manne kam, verriet sie, um ihn zu verderben, dem Herodes gleichzeitig zwei von ihm begangene Verbrechen: die mit Kleopatra gepflogenen Verhandlungen und auch, daß er zwölf Jahre lang die Familie Bne-Baba versteckt hielt. Sobald die Angebereien der Salome sich als wahr erwiesen hatten, ließ Herodes den Kostobarus hinrichten, und auch die Familie Bne-Baba wurde aus ihrem Versteck geholt und gleichfalls umgebracht (25).

§ 51. Neugründungen und Bauten

Die ersten zwölf Jahre der Herrschaft des Herodes waren von dem unablässigen Kampfe um die Befestigung seiner Macht ausgefüllt. Es gelang ihm durch Gewandtheit oder durch Grausamkeit, durch Kunstgriffe eines Diplomaten oder durch Maßregeln eines Despoten, alle ihm in den Weg tretenden äußeren und inneren Widerstände zu überwinden. Er überlebte den Sturz des Antonius und der Kleopatra,

gewann die Gunst des zum Imperator Augustus gewordenen Octavianus, schaufelte das Grab für die letzten Mitglieder des Hasmonäerhauses und vernichtete oder verscheuchte somit alle seine gefährlichen politischen Widersacher. Nun konnte er in Ruhe über ein beschwichtigtes Land, über ein niedergehaltenes Volk herrschen. Es beginnt die zweite Periode seiner Regierung (25—14), die Periode des äußeren Glanzes und Wohlstandes, der allerdings nicht dem Volke, sondern allein dem Könige mitsamt den regierenden Gesellschaftskreisen zugute kam.

Seiner Abstammung nach ein Fremdling, den Volksidealen durchaus fernstehend und einzig und allein die Lebensweisheit der griechisch-römischen Welt als Richtschnur anerkennend, regierte Herodes in Judäa viel eher wie ein fremdländischer Statthalter denn als ein nationaler Herrscher. Den Maßstab aller seiner Handlungen bildete das Bestreben, seinem Souverän, dem Kaiser Augustus, gefällig zu sein, in der höchsten internationalen Gesellschaft Roms einen guten Ruf zu genießen und als Träger der griechisch-römischen Kultur in dem „zurückgebliebenen" Judäa zu gelten. Gleich der Mehrzahl der stets von fremder Weisheit zehrenden Weltmänner verstand auch er nur, blindlings dem nachzueifern, was im gegebenen Augenblick in den „höchsten Sphären" als Mode galt. Äußerer Glanz, prächtige Bauten, königlicher Prunk, lärmende Prozessionen, öffentliche Wettkämpfe und Schauspiele — zu alledem fühlte er sich unwiderstehlich hingezogen, und zwar aus dem Grunde, weil dies alles auch in der „großen Welt" Roms in höchstem Ansehen stand und weil durch Bemühungen um all diese Dinge man sich bei den Großen und Mächtigen berühmt und beliebt machen konnte.

So ging denn auch Herodes, sobald er der drückendsten häuslichen und politischen Sorgen ledig geworden war, an die Verpflanzung der neuen Kultur nach Judäa. Um seine Hauptstadt Jerusalem den anderen Residenzen seiner Zeit ähnlich zu machen, ließ er mitten in der Stadt nach griechischem Vorbild ein *Theater* erbauen und außerhalb der Stadt, unter freiem Himmel, ein riesiges *Amphitheater*. Derartige Bauten nebst öffentlichen Spielplätzen wurden auch in der neuen „Kaiserstadt" Caesarea angelegt, die Herodes als Musterbeispiel einer griechisch-römischen Stadt in Judäa erbauen ließ. Um jene Zeit war es Sitte geworden, in den verschiedenen Provinzen des römischen Reiches öffentliche Festspiele zu Ehren des Imperators

Augustus zu veranstalten; besonders berühmt waren dabei die in den September fallenden Aktiaden, die man zum Andenken an den Sieg bei Aktium nach der Art der griechischen Olympiaden festsetzte. Herodes hielt nun diese Zeremonien peinlichst und führte auch in Judäa Volksspiele zu Ehren des Caesar ein, die alle vier Jahre stattfanden. Zu den Caesarspielen pflegte er Teilnehmer und Zuschauer aus allen Enden Judäas und sogar aus anderen Ländern einzuladen. In den Amphitheatern und Rennbahnen spielten sich die Wettkämpfe der Athleten, Gymnasten und Musikanten ab, und auch Kämpfe von Menschen mit wilden Tieren, wobei die Sieger kostbare Preise davontrugen. Das bunte Gemisch von Artisten und Gauklern aus aller Herren Ländern, der Lärm der müßigen und genußsüchtigen Volksmenge, die rohen Belustigungen — all dies mußte in Jerusalem, in dieser keuschen, geistig hochstehenden Hauptstadt, wo schon anderthalb Jahrhunderte früher die gleichen Neuerungen der Hellenisten einer der Hauptgründe der Volkserhebung gewesen waren, einen überaus befremdenden Eindruck erwecken.

Die geistigen Führer des Volkes sowie die patriarchalisch gesinnten Volksmassen verwahrten sich auch jetzt gegen die modischen Neuerungen. Dieser Protest fand meist seinen Ausdruck in einem passiven Widerstand: die Mehrzahl der Juden hielt sich von den ihr religiöses oder sittliches Empfinden verletzenden Schauspielen fern. Namentlich dem jüdischen sittlichen Gefühle widersprach es, wenn beispielsweise so grausame Belustigungen veranstaltet wurden, wie die Gladiatorenkämpfe mit den wilden Tieren, Kämpfe, in denen „Menschen zur Ergötzung anderer Menschen wilden Bestien vorgeworfen wurden". Auch widerstrebte es besonders dem religiösen Gefühl der Jerusalemer Bevölkerung, wenn an öffentlichen Plätzen „Trophäen", das waren Gliederpuppen in Rüstungen, aufgestellt wurden, die den Eindruck von Götzenbildern machten. Die dadurch entstandene Volkserregung ging einmal so hoch, daß Herodes zur Beschwichtigung der Geister es für ratsam fand, vornehme Bürger ins Theater einzuladen, um vor ihnen die „Trophäen" ihres Schmuckes zu entkleiden und so zu zeigen, daß die vermeintlichen Götzenbilder nichts als schlichte Holzklötze seien. Indessen reizten das Volksgefühl weniger die einzelnen Neuerungen wie deren Gesamtheit, das ganze System des „aufgeklärten Despoten", der im Lande fremdländische Sitten heimisch machen wollte. Schon reiften in den erhitzten Köpfen

terroristische Pläne. Zehn Jerusalemer Bürger bildeten eine Verschwörung, um den durch seine Neuerungen die heilige Stadt entweihenden König zu beseitigen. Die Verschwörer erschienen mit in ihren Kleidern versteckten Dolchen im Theater, wurden aber noch im letzten Augenblick ergriffen, da Herodes durch einen seiner Kundschafter rechtzeitig gewarnt worden war. Bei dem Verhör gestanden die Verhafteten freimütig ihr Vorhaben ein, das sie als eine patriotische Heldentat verherrlichten. Sie wurden unter vielfachen Martern hingerichtet. Die Sympathien des Volkes gehörten dabei ganz den politischen Märtyrern. Darum wurde auch der Spion, der die Verschwörer verraten hatte, später vom Volke aufgegriffen und in Stücke gerissen. Der König vergalt diesen Ausbruch des Volkszornes mit neuen Unterdrückungsmaßnahmen und mit einer Verschärfung des polizeilichen Druckes.

Eine besondere Leidenschaft hegte Herodes für die Errichtung prächtiger Bauten und Denkmäler. Es machte ihm Freude, neue Städte zu gründen und die alten in modernem, griechisch-römischem Stile umbauen zu lassen. Die neuerbauten Städte taufte er auf die Namen der Mitglieder des römischen kaiserlichen Hauses oder auf die der Angehörigen seiner eigenen Dynastie. In der Jerusalemer Oberstadt ließ sich der König einen Palast erbauen, der durch seine Pracht und durch den hohen Wert der Baumaterialien (ganz verschwenderisch wurde dabei Marmor und Gold verwendet) von den früheren bescheidenen Palästen der Hasmonäer merklich abstach. Der Palast war auch mit starken Befestigungen versehen, die zugleich zur Verteidigung der Oberstadt dienen sollten. Zu Verteidigungszwecken wurde außerdem der Turm auf dem Tempelberge umgebaut und auf den Namen *Antonia* umgetauft. Große Sorgfalt verwendete Herodes auch auf die Wiederherstellung der hellenisierten Stadt *Samaria,* die ehedem unter Jochanan-Hyrkanus zerstört und unter Pompejus nur zum Teil wieder aufgebaut worden war. Für diese Stadt war Herodes besonders eingenommen und machte sie zu seiner zweiten Residenz. Er ließ dort eine starke Festung errichten sowie einen heidnischen Tempel zu Ehren des Augustus. Die Stadt erhielt den griechischen Namen *Sebaste,* was mit dem lateinischen *„Augustus"* („heilig") gleichbedeutend war. „Die heilige Stadt des Augustus" bildete gleichsam ein Gegenstück zu der heiligen Stadt Jahves und der jüdischen Nation, zu Jerusalem.

An der Meeresküste zwischen Ptolemais und Jaffa, an dem Orte, der den Namen Stratonsturm trug, gründete der König eine neue Hafenstadt, die er *Caesarea* (Kaisarea, Kisrin), gleichfalls zu Ehren des römischen Caesar, benannte. Der hier von Herodes angelegte Hafen war durch seine außergewöhnlichen Vorrichtungen weit berühmt. Im Mittelpunkte der neuen Stadt, auf einem Hügel, erhob sich ein „Tempel des Augustus". An der Stadt wurde zwölf volle Jahre gebaut (22—10), und auch sie wurde von festen Mauern umgeben. Dabei ließ sich Herodes nicht nur von seiner Eitelkeit, sondern auch von dem Wunsche leiten, einen festen Stützpunkt am Meere zu besitzen. Da jedoch die Einwohnerschaft Caesareas sich vornehmlich aus Griechen und Römern zusammensetzte, so wurde die Stadt weniger eine Schutzwehr für Judäa als vielmehr ein Bollwerk der ihm feindlichen Kräfte. Späterhin residierten in Caesarea die römischen Statthalter von Judäa, und so verwandelte sich die Stadt vollends in ein Anti-Jerusalem. „Caesarea erhob sich stets mit dem Niedergange Jerusalems" — lautete ein späteres jüdisches Sprichwort.

Außer diesen bedeutenderen Stadtgründungen legte Herodes noch eine ganze Reihe kleinerer Städte und Festungen an, die er mit seinem eigenen Namen und dem seiner Angehörigen benannte. So die Festung *Herodeion*, südlich von Jerusalem, die Stadt *Antipatris*, in der Umgegend von Jaffa, die Stadt *Phasaelis* und die Burg *Kypros* in der Nähe von Jericho. Die Freigebigkeit des Herodes erstreckte sich aber auch auf außerhalb Judäas gelegene Städte. Er gab Geld für die Errichtung von heidnischen Tempeln und öffentlichen Bauten in Rhodus, Antiochia, Damaskus, ja sogar in Athen und Sparta her.

Der Zweck, den er bei alledem verfolgte, wurde aber in der Tat erreicht. Außerhalb des Landes wurde Herodes als ein freigebiger und aufgeklärter Hellenenfreund nunmehr rühmlichst bekannt; sein eigenes Volk jedoch hatte nichts als Verwünschungen für ihn übrig. Diese ganze Pracht, das ungestüme Gründungsfieber, die teuren Modeneuerungen, sowie die königliche Freigebigkeit überhaupt bedrückten mit all ihrer Last die jüdische Bevölkerung. Damit all diese ungeheuren Ausgaben von dem kleinen Staat bestritten werden konnten, mußte man aus dem Volke durch Steuerdruck das Letzte herauspressen. Die werktätige Bevölkerung wurde darum ruiniert, weil es den König gelüstete, ihr im Schweiße des Angesichts verdientes Geld für „Caesaren"-Denkmäler, für heidnische Städte und Tempel, für Thea-

ter, Zirkusse und allerhand Vergnügungen zu verschwenden. Das Volk murrte und entrüstete sich, der königliche Despot verstand es jedoch, alle laut werdenden Proteste rücksichtslos zu unterdrücken. Nur in den Augenblicken, wenn ein offener Ausbruch der Empörung unabwendbar zu werden schien, pflegte Herodes nachgiebiger zu werden und der Bevölkerung entgegenzukommen. So war es zum Beispiel im Jahre 24, als infolge einer lange anhaltenden Dürre Hungersnot eintrat und die notleidende Bevölkerung in ihrem Haß gegen die verschwenderische Regierung mit offener Erhebung drohte. Da sah Herodes das Gefahrvolle seiner Lage ein und entschloß sich zu einer großmütigen Geste. Mit großer Mühe machte er Geld flüssig, indem er einen Teil des kostbaren Palastgerätes in die Münze schickte, und ließ in Ägypten Getreide einkaufen, das er dann unter das Volk für Nahrungszwecke und als Saatgut unentgeltlich verteilte. Dadurch gelang es ihm, das gemeine Volk für eine Weile für sich zu gewinnen.

Eine andere auf Beruhigung des Volkes abzielende Maßnahme war der von Herodes unternommene Umbau des Jerusalemer Tempels. Der König wollte sich gleichsam den Ruhm eines neuen Salomo erwerben. Der alte, noch unter Serubbabel erbaute und unter den Hasmonäern restaurierte Tempel nahm sich neben der Pracht des neuen königlichen Palastes und der anderen die Hauptstadt jetzt schmückenden Bauten nur zu bescheiden aus; er sollte nun seiner glänzenden Umgebung angepaßt werden. Die Jerusalemer empfingen die Kunde von dem neuen Vorhaben des Königs zunächst mit dem größten Mißtrauen. Herodes trug jedoch ihrem religiösen Empfinden insofern Rechnung, als er den Baumeistern auftrug, bei dem Entwurf des Bauplanes sich von den Anweisungen der Priester und der gesetzeskundigen Pharisäer leiten zu lassen. Der Neubau wurde in seinen Hauptteilen im 20. und 19. Jahre (v. d. chr. Ära) zu Ende geführt, aber noch weitere acht Jahre nahm die Errichtung der Nebenbauten und die innere Ausschmückung in Anspruch, bei der an Gold und Marmor nicht gespart wurde. Der erneuerte Tempel erregte durch seine Pracht und seinen Glanz die allgemeine Bewunderung. Ein altes, uns überliefertes Sprichwort besagt: „Wer nicht den Bau des Herodes gesehen hat, hat nie etwas Schönes gesehen." Aber auch bei diesem heiligen Werke konnte Herodes nicht umhin, das Volksempfinden zu verletzen. Um seine Ergebenheit Rom gegenüber aller Welt vor Augen zu führen, ließ er nämlich später über dem Haupteingang des Tem-

pels einen riesigen goldenen Adler anbringen, das Sinnbild der römischen Kriegsmacht. Diese auffällige Übertretung des religiösen Gebotes, wonach alle bildlichen Darstellungen am heiligen Orte untersagt waren, sowie die Schaustellung des Symbols der jüdischen Abhängigkeit von Rom verletzte das nationale Gefühl der Juden aufs tiefste. Späterhin bildete dieser römische Adler einen Anlaß mehr für romfeindliche politische Demonstrationen.

§ 52. Äußere und innere Politik

In seiner Politik zeigte Herodes das Doppelantlitz eines Janus: mit seiner lächelnden Hälfte war es dem Imperator Augustus zugewandt, seine düstere und mitunter zornige Hälfte galt dem eigenen Volke. Äußerste Untertänigkeit dem Souverän gegenüber paarte sich bei Herodes mit grenzenlosem Hochmut gegenüber seinen eigenen „Untertanen".

Offiziell galt Herodes als ein „verbündeter König und Freund des römischen Volkes" (rex socius et amicus populi Romani), d. i. als ein zum Teil unabhängiger Vasallenfürst. Die Abhängigkeit eines solchen Regenten äußerte sich darin, daß er wie seine Erben den Königstitel ausschließlich aus den Händen des römischen Imperators erhalten konnten; ohne dessen Wissen durfte der Vasall weder einen Krieg unternehmen noch internationale Bündnisse eingehen; er war verpflichtet, im Kriegsfalle den Römern Hilfstruppen zu stellen, sowie die benachbarten Grenzgebiete gegen die Reichsfeinde zu verteidigen; auch das Münzrecht war ihm nur unter gewissen Einschränkungen eingeräumt. Um so freier und uneingeschränkter durfte jedoch ein solcher *rex socius* im Innern seines Staates walten: hier war seine Steuerhoheit den eigenen Untertanen gegenüber grenzenlos, die Regierungsform stand ganz in seinem Belieben und auch über seine Armee durfte er im Innern des Landes ganz nach seinem Ermessen verfügen. Aus dieser Lage suchte nun Herodes allerlei Vorteile sowohl für sich und seine Dynastie als auch für die äußeren Staatsinteressen zu ziehen. Durch seine Unterwürfigkeit und Dienstfertigkeit dem Augustus gegenüber gewann er dessen volle Gunst. Als Augustus im Jahre 20 nach Syrien kam, eilte ihm Herodes entgegen und gab ihm während seiner Reise das Geleit. Auch kam Herodes selbst zu wiederholten Malen nach Rom und durfte sich dort der Gast-

freundschaft des Kaisers erfreuen. Auf diese Weise erlangte er die Freundschaft des *Marcus Agrippa*, des Schwiegersohnes und Mitregenten des Augustus, den der jüdische König auf seinen asiatischen Reisen häufig begleitete. Einstmals (im Jahre 15) besuchte auch Agrippa Herodes in Jerusalem und opferte hier im jüdischen Tempel eine Hekatombe (hundert Stiere). Diese Ehrfurchtsbezeugungen dem jüdischen Kultus gegenüber durch den heidnischen Würdenträger entzückte die Judäer so sehr, daß bei Agrippas Abreise das Volk ihn bis zum Schiff begleitete und seinen Weg mit Blumen bestreute. Die freundschaftlichen Beziehungen des Herodes zu der kaiserlichen Familie kennzeichnet der alte Geschichtsschreiber Josephus Flavius in folgender übertriebener Weise: dem Caesar war nach Agrippa Herodes der Liebste, und auch im Herzen des Agrippa behauptete Herodes nach dem Caesar den ersten Platz.

Herodes machte sich nun dieses Wohlwollen Roms zunutze, um den Besitzstand seines Staates zu vergrößern. Es wurde bereits erwähnt, daß Augustus unmittelbar nach der Schlacht bei Aktium Judäa einige der von Pompejus entrissenen Gebietsteile wieder angliederte. Einige Jahre später schenkte nun der Kaiser dem Herodes darüber hinaus auch noch die transjordanischen Gebiete *Trachonitis*, *Batanäa* und *Auranitis* (Basan und Hauran). Die hier umherstreifenden, noch nicht seßhaft gewordenen Araber oder Beduinen belästigten mitunter durch ihre Einfälle das römische Syrien; der einheimische Herrscher oder „Tetrarch" Zenodorus aber konnte oder wollte die Räuberbanden nicht bändigen. Nachdem Herodes diese Landschaften von Augustus geschenkt bekommen hatte, gelang es ihm bald Ruhe zu schaffen, so daß der Kaiser nach drei Jahren ihm auch den restlichen Besitz des Zenodorus, nördlich vom Genezarethsee, übertrug. Auf Vorstellungen des judäischen Königs hin ernannte Augustus den Bruder des Herodes, *Pheroras*, zum Tetrarchen des ganzen nördlichen und mittleren Teils Transjordaniens, der den griechischen Namen *Peräa* erhielt. So ging denn das Landgebiet Judäas unter Herodes sogar über die Grenzen, die es in der Glanzperiode der Hasmonäer gehabt hatte, hinaus. Aber auch auf die Juden der Diaspora erstreckte sich die Fürsorge des Herodes. So erwirkte er bei dem Kaiser und bei Marcus Agrippa verschiedene Freiheiten und Rechte für die in den griechischen Städten Syriens und Kleinasiens verstreuten jüdi-

schen Kolonien, wo die Juden gar oft der Bedrückung ihrer griechischen Mitbürger ausgesetzt waren (s. unten, § 63).

Indessen traten die Sympathien des Herodes für die griechisch-römische Lebensweise so sehr in seinem ganzen Gebaren zutage, daß ihn dies unausbleiblich seinem Volke entfremden mußte. Seine Söhne, die künftigen Regenten Judäas, ließ er in Rom erziehen. Seine nächsten Freunde und Ratgeber waren gebildete Griechen. So lebte lange Zeit am Hofe des Herodes auch der berühmte griechische Geschichtsschreiber und Rhetor *Nicolaus Damascenus* als einer der vertrautesten Freunde des Königs, der nicht selten mit wichtigen diplomatischen Aufträgen betraut wurde. Von ihm ließ sich Herodes auch in der Philosophie und der Redekunst unterweisen, weil ihm eben daran gelegen war, sich den „guten Ton" der gebildeten griechischen Gesellschaft in jeder Weise zu eigen zu machen. Nicolaus Damascenus war der Verfasser einer allgemeinen Geschichte in 144 Büchern, in denen ausführlich und in lobender Weise auch über die Regierung seines Gönners, des Herodes, berichtet wurde[1]). Ein anderer Grieche. Ptolemäus, hatte das Amt eines Finanzministers des Herodes inne. Umherziehende griechische Gelehrte und Politiker waren am Hofe des jüdischen Königs überhaupt gern gesehene Gäste. So kam denn in seiner ganzen Lebensweise und in seinen Neigungen (seine Lieblingsbeschäftigungen waren Jagd und Wettschießen) das Typisch-Jüdische nirgends zum Vorschein. Rühmte sich doch Herodes sogar, den Hellenen näherzustehen als den Juden.

Die Grundlagen der alten jüdischen Verfassung gerieten so immer mehr ins Wanken. Das *Hohepriestertum* verlor unter Herodes ganz seine ehemalige Bedeutung. Das altüberkommene hohepriesterliche Erbfolgerecht mußte dem neuen System willkürlicher Ernennungen Platz machen. Herodes nützte es zu politischen Zwecken oder in eigenem Interesse in weitestem Maße aus. Nachdem er den letzten hasmonäischen Hierarchen Aristobulus III. auf verbrecherische Weise aus dem Wege geräumt hatte, setzte er erneut den aus Babylonien gebürtigen Chananel in das Hohepriesteramt ein. Bald trat an die Stelle des Chananel ein gewisser *Josua ben Phiabi*. Nach der Hinrichtung der Königin Mariamme entbrannte der König in Liebe zu der

[1]) In seiner Darstellung der Herodeszeit benutzte Josephus Flavius, allerdings mit aller kritischen Zurückhaltung, auch das später verlorengegangene Geschichtswerk des Nicolaus Damascenus.

Tochter eines Priesters, *Simon ben Boethos*, der aus Alexandrien stammte. Nachdem er das schöne Mädchen, das gleichfalls Mariamme hieß, zum Weibe genommen hatte, zögerte er nicht, ihren Vater mit dem Amt des Jerusalemer Hohepriesters zu bekleiden (24). Der hellenisierte Alexandriner vertrug sich als Hohepriester sehr wohl mit seinem königlichen Schwiegersohne und verschrieb sich mit Leib und Seele der Hofpartei. So wurden Tempel und Hof in gemeinsamem Streben vereinigt. Der Kreis um den Hohepriester aus dem Geschlecht des Boethos verwandelte sich allmählich in die politische Partei der *Boethosäer*, die nun die Rolle zu spielen begann, die ehemals die Sadduzäerpartei unter den hasmonäischen Hohepriestern gespielt hatte[1]). Aus dem Boethosgeschlechte scheint Herodes später auch die Nachfolger des Simon im Hohepriesteramte ernannt zu haben.

Gleich dem Hohepriestertum büßte unter Herodes auch das *Synhedrion* seine ehemalige staatspolitische Bedeutung ein: es schrumpfte zu einem aus Verwandten und Freunden des Königs bestehenden Kronrat zusammen, der jedem königlichen Wunsche gefügig war. Der Wille oder gar die Laune des Selbstherrschers traten nun an Stelle der Macht des Gesetzes. Die gesetzeskundigen Pharisäer standen ganz abseits von allen Staatsgeschäften; betrachteten sie doch die Regierung des Herodes als ein fremdländisches, dem nationalen und religiösen Geiste des Judentums fremdes, ja zuweilen sogar feindliches Regime. Viele unter den Pharisäern, die in dem römischen Schützling alles weniger als einen gesetzlichen König erblickten, verweigerten dem Herodes wie auch seinem Souverän, dem römischen Kaiser, sogar den Treueid. Den Widerspenstigen gegenüber wurde jedoch Nachsicht geübt, indem man ihnen nur eine Geldbuße auferlegte. Herodes mußte sich nämlich wohl oder übel mit dieser passiven Opposition vertragen, da er nur zu gut wußte, daß eine Vergewaltigung des Gewissens der Gesetzestreuen schließlich zur Rebellion führen würde. Er hütete sich, die Pharisäerpartei zu reizen, und war zufrieden, daß sie wenigstens nicht ausfallend gegen ihn wurde.

Die nationale Partei bewahrte jedoch nicht immer Schweigen. In ihrer Mitte gärte es dauernd fort, so daß die Gefahr einer revolutionären Eruption stets gegeben war. Die Patrioten nannten den Herodes

[1]) Dies der Grund, warum in der Folgezeit die „Sadduzäer" und die „Boethosäer" zur selben Partei gerechnet wurden. Vgl. oben, § 35, Anm.

verächtlich einen „edomitischen Knecht" und einen „Halbjuden" (Ebed edomi, Hemijudaios). Politische Verschwörungen von der Art der bereits erwähnten waren in der Regierungszeit des Herodes keine seltene Erscheinung; jedoch wurden alle revolutionären Anwandlungen durch ein wohlorganisiertes Spitzelsystem immer wieder im Keime erstickt. „Herodes, berichtet Josephus Flavius auf Grund der ihm zugänglich gewesenen Quellen, beobachtete alles scharf und nahm seinen Untertanen jede Gelegenheit zum Aufruhr. Er verbot den Bürgern alle Zusammenkünfte, öffentliche wie geheime, und stellte überall Spione an. Wurde jemand bei Übertretungen ertappt, so bestrafte er ihn streng, und es wurden viele offen oder heimlich in die Festung Hyrkania abgeführt und dort hingerichtet. Überall, in der Stadt wie auf den Landstraßen, gab es bestimmte Menschen, die alle Zusammenkünfte auszuforschen suchten. Ja, man sagt, der König habe sich oft selbst in der Kleidung eines Privatmannes bei Nacht unter die Menge begeben, um die Meinung des Volkes über seine Regierung zu erfahren." Als Stütze seines Thrones unterhielt der König ein zuverlässiges Söldnerheer, das sich aus Thraciern, Germanen und Galliern zusammensetzte. Auch die Festungen, die er an verschiedenen Orten des Landes erbauen ließ, dienten nicht nur zum Schutze gegen äußere Feinde, sondern ebensosehr zur Bekämpfung des inneren Feindes. Der Unwille des Volkes steigerte sich so immer mehr und verwandelte sich schließlich in einen unerbittlichen Haß gegen das herodianische Regime.

§ 53. Der Familienzwist und die Hinrichtung der Söhne der Mariamme

Nach einer Periode verhältnismäßigen häuslichen Friedens und nach den großen Erfolgen in der Außenpolitik brach für Herodes von neuem eine Zeit des häuslichen Elends an. Das letzte Jahrzehnt seines Lebens (14—4) stellt eine ununterbrochene Kette von tragischen Zerwürfnissen, Hofintrigen, grausigen Taten und Hinrichtungen dar. Eine dumpfe Schwüle herrschte in dem prächtigen Königspalaste in der Oberstadt, und es war kein Einvernehmen unter seinen Bewohnern. Hier hauste die zahlreiche königliche Familie, die aus den nächsten Angehörigen des Herodes: etlichen Frauen und vielen Kindern, sowie aus seiner Schwester Salome und seinem Bruder Phe-

roras mitsamt anderen nahen Verwandten bestand. Überdies gehörte noch eine ganze Schar von Höflingen, Dienern und Gästen dazu. Alle diese Menschen waren von einem fortwährenden Intrigenfieber ergriffen, alle waren von Machttrieb und Vorteilsucht wie besessen, es bildeten sich immer neue Gruppen, die unausgesetzt miteinander haderten und den Palast gleichsam in ein Schlachtfeld verwandelten.

Zum Unterschiede von den hasmonäischen Königen besaß Herodes viele Frauen. Ein Rivale des alten Königs Salomo in seinen Bauwerken, schien der Erneuerer des Jerusalemer Tempels mit seinem Vorgänger auch in seinem Hang zur Vielweiberei wetteifern zu wollen[1]). In seiner frühen Jugend, als er von der Königsgewalt noch nicht einmal zu träumen wagte, hatte er *Doris*, ein Mädchen von gemeiner Herkunft, zum Weibe genommen, die ihm einen Sohn mit Namen *Antipater* gebar. Nachdem er sich mit der Hasmonäerin Mariamme vermählt hatte, verstieß er jedoch die Doris mitsamt ihrem Sohne, und nur zu den hohen Festen durfte Antipater aus der Provinz nach Jerusalem kommen. Von der Königin Mariamme hatte Herodes fünf Kinder, von denen nur die beiden Söhne *Alexander* und *Aristobulus* in der Geschichte dieser Zeit eine Rolle spielen. Nach der Hinrichtung der Mariamme nahm Herodes die Tochter des obenerwähnten Hohepriesters Simon Boethos zur Gemahlin, die gleichfalls Mariamme hieß und die ihm einen Sohn namens Herodes schenkte. Nun setzte die Vielweiberei ein. In den letzten zwanzig Jahren seiner Regierung besaß Herodes nicht weniger als sieben Frauen, von denen die Samaritanerin *Malthake* und die Jerusalemerin *Kleopatra* als die Mütter jener Prinzen bekannt sind, die späterhin das Reich des Herodes unter sich aufteilten. Es waren dies *Archelaus* und *Herodes-Antipas*, die Söhne der ersten, und *Philippus*, der Sohn der letzteren.

Zunächst galten als Thronerben die Söhne der Hasmonäerin Mariamme, Alexander und Aristobulus. Nach dem Tode ihrer Mutter schickte Herodes seine Söhne zur Erziehung nach Rom (um 23). Eine

---

[1]) Aus zwei beiläufigen Bemerkungen des Josephus (*Ant.* XVII, 1, 2; *Bell.* I, 24, § 2) ist zu ersehen, daß Herodes in ausgiebiger Weise von dem Rechte auf Vielweiberei Gebrauch machte, die, wenn auch vom Gesetze gestattet, dennoch nur selten vorkam. In dieser Periode, wie auch in der biblischen (vgl. Bd. I, § 46), herrschte in der jüdischen Familie die monogame Ehe vor, oder es war höchstens die Bigamie anzutreffen. Herodes fand indessen, wie Josephus sich ausdrückt, an der Polygamie „sein Vergnügen".

national-jüdische Erziehung schien ihm für die künftigen Herrscher Judäas unnötig zu sein; um seinen Kindern den Erfolg in ihrem Leben zu sichern, hielt er es für geboten, sie eine römische Bildung genießen zu lassen, und sie gleichzeitig unter den unmittelbaren Schutz seines Gönners Augustus zu stellen. Von diesem neuen Beweis der Ergebenheit angenehm berührt, empfing der Kaiser die Prinzen äußerst huldreich und nahm sie in den Kreis seiner Hofleute auf. Die Jünglinge lebten in Rom im Hause des Asinius Pollio, eines hochgebildeten Würdenträgers, der die großen Dichter Virgil und Horaz zu seinen Freunden zählte. Fünf Jahre später, als Alexander und Aristobulus ihre Studien in Rom vollendet hatten, kam Herodes selbst nach Rom, um sie nach Jerusalem zurückzubegleiten. Hier beeilte er sich, die jungen Leute, die jetzt im Alter von 17—18 Jahren standen, zu verheiraten. Der ältere Prinz, Alexander, bekam eine Tochter des kappadocischen Königs Archelaus, *Glaphyra*, die eigens zu diesem Zwecke zum Judentum übergetreten war, zum Weibe, während dem jüngeren, Aristobulus, Herodes seine Nichte, die Tochter der Salome, *Berenike*, zur Frau gab.

Das Volk von Jerusalem empfing die Prinzen, die sich durch äußere Anmut auszeichneten und ihrer verstorbenen Mutter überaus ähnlich sahen, mit großer Begeisterung. Seine Zuneigung zu der tragisch umgekommenen Königin übertrug nun das Volk auf deren Kinder, in denen es weniger Herodäer als Hasmonäer zu sehen wähnte. Allein bei der dumpfen Feindseligkeit, die schon längst in den Beziehungen zwischen dem Volke und dem königlichen Hofe herrschte, mußten die Volkssympathien unausbleiblich Befürchtungen in den Hofkreisen wachrufen. Besondere Unruhe bemächtigte sich der Schwester des Herodes, der stets wachsamen Salome. Dieses unselige Weib übertrug auf die Kinder des Herodes jenen Haß, den sie gegen deren Mutter gehegt hatte. Dem scharfen Auge der Salome mochte es nicht entgangen sein, daß auch die Prinzen Alexander und Aristobulus ihre gesamte Verwandtschaft väterlicherseits über die Achsel ansahen. Zudem beschwerte sich auch Berenike zu wiederholten Malen bei ihrer Mutter Salome über ihren Gatten Aristobulus, der sie ihrer Abstammung wegen angeblich nicht mit genügender Hochachtung behandelte. Es scheint, daß in den Herzen der Prinzen tatsächlich eine tiefe Abneigung gegen den Vater und dessen Schwester, die Urheber der Leiden und des Todes ihrer Mutter, Wurzel gefaßt hatte. All diese Be-

obachtungen sowie allerhand Gerüchte trug nun die Salome emsig zusammen, um sie dem König in übertriebener Form zu hinterbringen und ihn so glauben zu machen, seine Söhne hegten bitteren Haß gegen ihn und erwarteten mit Ungeduld seinen Tod.

Einst, von einer Reise nach Kleinasien, einem Besuch bei seinem römischen Freunde Marcus Agrippa, zurückgekehrt, fand Herodes den ganzen königlichen Hof in größter Aufregung. Salome und Pheroras erklärten ihm, das Verhalten der Prinzen gäbe Anlaß zu der Befürchtung, daß sie, um den Tod ihrer Mutter zu rächen, sich gegen ihren Vater verschworen hätten. Darauf erwachte in Herodes von neuem jener krankhafte Argwohn, der seinerzeit für die schöne Mariamme so verhängnisvoll geworden war. Fürs erste legte er sich jedoch Zurückhaltung auf und beschränkte sich auf die folgende abschreckende Maßnahme. Um nämlich dem Hochmut des Alexander und Aristobulus Einhalt zu gebieten, und ihnen vor Augen zu führen, daß sie nicht die einzig möglichen Thronerben seien, berief er seinen ältesten Sohn Antipater, der bis dahin fern vom Hofe gelebt hatte, nach Jerusalem und wandte ihm nun seine besondere Gunst zu. Antipater gewann rasch einen Überblick über die neue Lage der Dinge und begriff auch, daß allein das Verderben des Alexander und Aristobulus ihm den Weg zum Throne ebnen könne. Seine „Halbbrüder", die Söhne der stolzen Hasmonäerin, um derentwillen man ihn seinerzeit als den Sohn einer Frau niederen Standes verstoßen hatte, haßte er aus dem tiefsten Grunde seines Herzens; aber auch gegen seinen Vater, der ihn so unväterlich behandelt hatte, hegte er einen tief verborgenen Groll. Der hinterlistige und gehässige Mann verstand es jedoch, Unschuld und Sanftmut zu heucheln. So wich er nicht von der Seite des Herodes, dessen Tod er sehnlichst herbeiwünschte, und spielte sich als den liebenden Sohn auf, der die kostbare Gesundheit und Ruhe seines Vaters zu betreuen bemüht sei. Allmählich faßte der König in der Tat uneingeschränktes Vertrauen zu Antipater und es machte ihm Freude, diesem, den Söhnen der Mariamme zum Trotz, besondere Huld zu erweisen. Als nun im Jahre 13 Marcus Agrippa aus Asien nach Rom zurückkehrte, bat ihn Herodes, den Antipater mitzunehmen und ihn dem Kaiser als Thronerben vorzustellen.

Der Wechsel in der Stimmung ihres Vaters konnte auch Alexander und Aristobulus nicht gleichgültig bleiben. Die Prinzen gaben

laut ihrer Unzufriedenheit über die dem Antipater zuteil gewordene Bevorzugung Ausdruck, und jede ihrer Äußerungen gelangte in einer übertriebenen oder verzerrten Form zum König. In seinen Briefen aus Rom verstand es Antipater seinerseits, den Vater in verschlagener Weise gegen die Brüder zu stimmen. Dieses ganze Intrigenspiel versetzte den König in einen so trüben Gemütszustand, daß er sich zuletzt entschloß, persönlich vor dem Kaiser selbst gegen seine beiden Söhne Klage zu führen. So nahm er denn Alexander und Aristobulus mit sich und fuhr nach Italien, wo alle drei in Aquilea vor den Kaiser traten (12). Augustus ließ beide Parteien reden und es gelang ihm diesmal noch, die Streitenden zu versöhnen. Der Wiederherstellung des Hausfriedens froh, kehrten Vater und Söhne heim. Ihnen schloß sich auch Antipater an, der, seine Enttäuschung verbergend, Freude über die Versöhnung heuchelte. Für eine kurze Zeit war somit die Ruhe im Hause wiederhergestellt.

Bald entbrannte jedoch der Familienzwist mit neuer Kraft. Der verschlagene Antipater war unablässig bemüht, die komplizierte Maschinerie der Hofintrigen von neuem in Gang zu bringen, worin er von Salome und Pheroras getreulich unterstützt wurde. Alexander und Aristobulus sahen sich wieder einmal in dem Netze niederträchtiger Verleumdungen verfangen und ließen in ihrer jugendlichen Unerfahrenheit ihrer Entrüstung freien Lauf. Unverhohlen trugen sie ihre Verachtung gegen die ganze väterliche Sippe zur Schau. Dem König wurde hinterbracht, die Prinzen hätten verlauten lassen, sie wollten, wenn sie einmal im Besitze der Macht seien, die männlichen Angehörigen der königlichen Familie zu Dorfschreibern machen, die Weiber aber an den Webstuhl schicken. Wohl hatten die Prinzen am Hofe auch einen kleinen Anhang, der jedoch sowohl an Einfluß als auch an Gewandtheit der Gegenpartei durchaus nachstand. So züngelten im königlichen Palaste die Flammen des gegenseitigen Hasses immer höher empor, und die ungeheuerlichsten Verleumdungen fanden Gehör; nicht einmal vor den intimsten Familiengeheimnissen machte man Halt; es wurde an der Ehrbarkeit der Männer wie der Frauen gemäkelt, und nicht einmal die Person des Königs, den man namentlich unerlaubter Beziehungen zu seiner Schwiegertochter Glaphyra, der Gattin des Alexander, bezichtigte, wurde aus dem Spiel gelassen.

Auf Herodes machte dies alles einen niederschmetternden Ein-

druck. Sein krankhafter Argwohn fand immer neue Nahrung, sein eingeschüchtertes Gemüt wurde von Halluzinationen gequält. Überall witterte er Verschwörung, Verrat und Verbrechen. Auf Befehl des Königs ergriff man die Diener und Anhänger des Alexander und Aristobulus und ließ sie auf der Folter verhören, um ein Geständnis über die verbrecherischen Pläne der Prinzen aus ihnen herauszupressen. Die Unglücklichen starben auf der Folterbank, konnten aber nichts verraten. Nur einer der Eunuchen legte dem Alexander die Abneigung gegen seinen Vater und den Wunsch, so schnell wie möglich zur Macht zu gelangen, zur Last. Ein anderes Opfer der Folterqualen sagte aus, beide Prinzen hätten den Plan gefaßt, nach Rom zu fliehen, um vor ihrem Vater bei dem Kaiser Zuflucht zu suchen. Überdies wurde auch noch ein Brief des Alexander abgefangen, in dem er sich über die Ungerechtigkeit seines Vaters, der dem Antipater in jeder Weise den Vorzug gab, beschwerte. Auf Grund dieser Indizien ließ nun Herodes den Alexander einkerkern (10). Der Gefangene wurde nur dank dem Eingreifen seines Schwiegervaters, des kappadocischen Königs Archelaus, wieder auf freien Fuß gesetzt.

Allein das Verhängnis war von den hasmonäischen Prinzen nicht mehr abzuwenden. Es ging über ihre Kraft, sich aus dem Netze von Intrigen und Verleumdungen, das böse Geister am Jerusalemer Hofe um sie spannen, herauszuwinden. Die Denunziationen hagelten unausgesetzt und zogen Verhaftungen und Verhöre derjenigen nach sich, die im Verdachte standen, mit den Prinzen zu sympathisieren. Auf der Folterbank erpreßte Aussagen und zweifelhafte Schriftstücke mußten als Beweis dafür herhalten, daß Alexander und Aristobulus ein Komplott angezettelt hätten. Die Prinzen bestritten mit Entschiedenheit ihre Beteiligung an irgendeiner Verschwörung gegen ihren Vater und gaben nur zu, daß sie in der Tat vor den fürchterlichen Zuständen im väterlichen Hause durch Flucht Rettung suchen wollten. Darauf ließ Herodes beide in Haft nehmen und durch Gesandte bei dem Kaiser wegen Hochverrats verklagen. Augustus stellte es Herodes anheim, mit den Prinzen nach seinem eigenen Gutdünken zu verfahren, riet ihm jedoch, vorerst die ganze Sache einem besonderen Gerichte in der syrischen Stadt *Berytus* (Beirut), unter Hinzuziehung römischer Beamten, zu unterbreiten. Der König befolgte den Rat des Kaisers. Recht und Gerechtigkeit hatten aber dadurch nur wenig gewonnen. Das in Berytus eingesetzte, aus Freunden des Herodes be-

stehende Gericht vernahm seine wütenden Anklagen gegen die Prinzen und verurteilte die Angeschuldigten zum Tode. Nicolaus Damascenus redete dem König zu, die Vollziehung des verhängnisvollen Urteilsspruches hinauszuschieben, und beinahe wäre es ihm gelungen, den Herodes dazu zu bestimmen, als plötzlich Gerüchte auftauchten, wonach sich unter den Hauptleuten und Soldaten der Garnison von Caesarea gefährliche Sympathien für die unglücklichen Prinzen bemerkbar gemacht hätten und ein Komplott zu deren Befreiung angezettelt worden sei. Da entschloß sich der König, das Urteil ohne Säumen zu vollziehen. Alexander und Aristobulus wurden nach Samaria-Sebaste gebracht, und hier erlitten sie nun den Tod durch den Strang (7). So wurde in derselben Stadt, wo dreißig Jahre zuvor die Hochzeit des Herodes mit Mariamme gefeiert worden war, der Lebensfaden der dieser unglückseligen Ehe entsprossenen Kinder jäh abgerissen. Die Tragödie des Hasmonäerhauses war nun zu ihrem entsetzlichen Abschluß gekommen.

§ 54. Die Verschwörung des Antipater, der Beginn des Aufruhrs und der Tod des Herodes

In dieser Atmosphäre des düsteren Hofterrors und der lautlosen Volkstrauer mochte sich nur Antipater allein wohlgefühlt haben. Nun war er seinem ersehnten Ziele nahe. Die Prinzen, seine Rivalen, waren bereits beseitigt, er genoß das volle Vertrauen des Vaters, dessen eigentlicher Mitregent er jetzt war, und galt als der nächste Thronerbe und als der künftige König von Judäa. Und trotzdem schlichen sich in das Herz des Antipater Befürchtungen ein: vor allem wußte er wohl, daß das Volk ihm, als einem „Edomiter" und als dem Urheber des Verderbens der Prinzen, abhold war; nur dem König allein waren seine geheimen Ränke bisher verborgen geblieben, aber auch diesem konnten sie früher oder später offenkundig werden; außerdem wuchsen mittlerweile in Rom die dort erzogenen jungen Prinzen Archelaus und Philippus heran, die späterhin gleich ihm ihr Recht auf das väterliche Thronerbe geltend machen konnten. Es galt also zu handeln, ehe eine neue Komplikation der Lage entstand; es war höchste Zeit, den Tod des greisen Vaters, der sich schon überlebt hatte, zu beschleunigen, um sich dann mit der Genehmigung Roms des Thrones zu bemächtigen und die Früchte in Ruhe ernten zu können. So

tritt denn Antipater zwecks Ausführung des anscheinend Erfolg verheißenden Planes mit dem Bruder des Königs, Pheroras, in Verbindung, der gemeinsam mit ihm nun die Sache betreiben sollte.

Zwischen Herodes und Pheroras war es zu jener Zeit zu einem Zerwürfnis gekommen, das ihr ehemaliges brüderliches Einvernehmen getrübt hatte. Pheroras scheint die allgemeine Politik seines Bruders überhaupt nicht zugesagt zu haben, während die Gemahlin des Pheroras sogar ganz offen zu den Pharisäern hielt. Sie war es nämlich, die für die sechstausend Pharisäer, die sich geweigert hatten, dem König den Treueid zu leisten und deswegen zu einer Geldstrafe verurteilt worden waren (oben, § 52), die ganze ihnen auferlegte Geldbuße entrichtet hatte. Die Unzufriedenheit des Pheroras nützte nun Antipater aus, um ihn in sein Komplott hineinzuziehen. Unter dem Vorwand häuslicher Gastmähler hielten die Verschwörer geheime Zusammenkünfte ab, in denen sie ihr Vorhaben besprachen. Der königlichen Ausspäherin Salome — vielleicht dem einzigen Herodes wahrhaft ergebenen Wesen — war die verdachterregende Annäherung des Antipater an Pheroras nicht entgangen, und so säumte sie denn nicht, dem König ihre Befürchtungen kundzutun. Zunächst glaubte Herodes der Denunziation keine besondere Bedeutung beimessen zu brauchen und beschränkte sich nur darauf, den Pheroras von Antipater zu trennen, indem er seinen Bruder in die transjordanische Tetrarchie beorderte. Kurz darauf gelang es dem Antipater mit Hilfe seiner römischen Freunde, den Vater zu veranlassen, ihn persönlich mit einem Auftrage an den Caesar nach Rom zu schicken. Der nichts Arges ahnende Herodes hatte inzwischen sein Testament aufgesetzt, in dem er Antipater zu seinem Nachfolger ernannte, und sandte nun seinen Sohn nach Rom, um das Testament vom Kaiser bestätigen zu lassen (6).

Während Antipater in Rom weilte, trat ein Ereignis ein, das alle seine heimlichen Pläne ans Tageslicht brachte. Pheroras starb nämlich ganz plötzlich in seiner Tetrarchie. Der König war über den Tod seines Bruders sehr betrübt und ließ den Leichnam zur Bestattung nach Jerusalem bringen. Als nun einige Freigelassene des Pheroras die Trauer des Königs sahen, hielten sie es für nötig, ihm ihre Vermutung mitzuteilen, daß Pheroras durch Gift gestorben sei. Die darauf eingeleitete Untersuchung ergab, daß im Hause des Pheroras allerdings Gift vorhanden war, zugleich erwies sich aber auch, daß dieses Gift nicht dem Pheroras, sondern Herodes selbst zugedacht war. Die Witwe

des Pheroras gestand nämlich, daß Antipater ihren Gemahl in ein auf die Vergiftung des Königs abzielendes Komplott hineingezogen hätte. Auch die Mutter des Antipater, Doris, war, wie sich herausstellte, an der Verschwörung beteiligt. Andere Zeugen sagten aus, daß Antipater im Kreise seiner Gesinnungsgenossen gehässige Äußerungen über seinen Vater getan und dessen langes Leben sowie die Tatsache beklagt hätte, daß die jüngeren Königssöhne in Rom als künftige Herrscher erzogen würden.

Nun wurde Herodes alles klar. Jetzt sah er, daß er sein Vertrauen einem Unwürdigen geschenkt hatte. Die verbrecherischen Anschläge seines ältesten Sohnes, auf den er alle Hoffnungen gesetzt hatte, standen nunmehr außer Zweifel, und Herodes beschloß, den Verräter exemplarisch zu bestrafen. Dazu mußte jedoch der verbrecherische Sohn aus Rom nach Jerusalem gelockt werden, ehe er noch hätte Verdacht schöpfen können, daß er in Ungnade gefallen sei. Diese Absicht glückte auch aufs beste. Von dem Tode des Pheroras nicht unterrichtet, fuhr Antipater fort, ihm auch fernerhin über die geplante Vergiftung des Königs zu schreiben; diesen selbst überhäufte er aber zugleich mit zärtlichen Briefen, in denen er nebenbei in verleumderischer Weise seine jüngeren Brüder Archelaus und Philippus des Hasses gegen den Vater bezichtigte. Herodes drängte nun den Sohn unter allerlei Vorspiegelungen zur Rückkehr; schon befand sich Antipater auf dem Wege nach Judäa. Unterwegs erhielt er jedoch die besorgniserregende Nachricht von dem Tode des Pheroras; auch der kühle Empfang, der ihm auf der Durchreise in Caesarea zuteil wurde, schien dem Antipater verdächtig; dennoch setzte er seine Reise fort. Als er aber in Jerusalem anlangte und in dem Palaste erschien, empfing ihn nicht mehr das freundliche Auge eines Vaters, sondern der strenge Blick eines Richters und Anklägers. Schon tags darauf wurde Antipater vor ein Gericht gestellt, unter dem Vorsitz des römischen Statthalters in Syrien, des berühmten *Varus*, der um diese Zeit in Jerusalem weilte. In der gerichtlichen Untersuchung kamen durch das Kreuzverhör der Zeugen alle niederträchtigen Ränke des Angeklagten sowohl gegen seinen Vater als auch gegen seine zugrunde gegangenen Brüder ans Licht. Antipater vermochte nichts zu seinen Gunsten anzuführen und auch sein unterwürfiges Flehen um Gnade vermochte niemanden zu rühren. So wurde denn der Stab über ihn gebrochen. Herodes ließ den Sohn in Fesseln legen und erstattete darauf nach

Rom Bericht, in dem er den Kaiser um den endgültigen Urteilsspruch bat (5).

Herodes stand bereits in hohem Alter (er war fast siebzig Jahre alt) und litt überdies an einer unheilbaren Krankheit. Die Erschütterungen der letzten Zeit unterwühlten vollends seine Gesundheit. Der König gab fast alle Hoffnung auf Genesung auf, und auch im Volke lief das Gerücht um, daß seine Tage gezählt seien.

Die Kunde von der tödlichen Krankheit des Königs rief die Hoffnung auf baldige Befreiung von dem schwer lastenden Despotismus wach und ließ in manchen Schichten der Bevölkerung nun den lange zurückgehaltenen Protest laut werden. Zwei gelehrte Pharisäer, *Juda ben Sariphäus* und *Matthias ben Margaloth*, bewogen ihre Schüler zu einer patriotischen Demonstration, indem sie sie veranlaßten, den von Herodes über dem Eingang zum Jerusalemer Tempel angebrachten goldenen römischen Adler, der als das doppelte Symbol des Heidentums und der Unterjochung für das nationale und das religiöse Gefühl der Juden gleich verletzend war, zu zerstören. Durch die Reden ihrer Lehrer angefeuert, stürzte die Jugend mit diesen zu dem Tempeltore, riß den riesigen Adler herunter und schlug ihn mit Äxten in Stücke. Es geschah dies um die Mittagszeit vor den Augen einer großen Volksmenge, die gerade im Tempel versammelt war. Die Söldner des Herodes fielen hierauf über das Volk her und ergriffen nahezu vierzig der jungen Demonstranten mitsamt den beiden Gesetzeslehrern, die es unter ihrer Würde hielten, vor den heranrückenden Soldaten zu fliehen.

Die Verhafteten wurden dem Herodes vorgeführt. Der aufbrausende Zorn ließ den kranken König von seinem Lager jäh aufspringen. Mutig und erhobenen Hauptes standen jedoch die Demonstranten vor dem ergrimmten König. Das Verhör war kurz; der alte Geschichtsschreiber gibt es in einigen lakonischen Sätzen wieder[1]). Auf die erste Frage des Königs: „Ob sie es gewesen, die sich erfrecht, den goldenen Adler zu zerhauen?" antworteten sie mit einem freimütigen „Ja!" Auf die weitere Frage: „Wer es sie geheißen?", antworteten sie: „Das Gesetz der Väter." Auf die dritte Frage endlich: „Warum sie so freudig seien, da sie den Tod erleiden würden?" erwiderten sie: „Nach dem Tode würden sie ein größeres Glück genießen." Der Kö-

[1]) Nach der Version in *Bell.* I, 33, 3. In *Ant.* (XVII, 6, 3) ist das Verhör ausführlicher wiedergegeben.

nig ließ sie fesseln und nach Jericho bringen. Dort wurde das Todesurteil an den Volkshelden vollzogen. Die Hauptanstifter, darunter auch die beiden Gesetzeslehrer, wurden bei lebendigem Leibe verbrannt, während die anderen mit dem Beile hingerichtet wurden (im März des Jahres 4). Auch andere, die in die Sache verwickelt waren, kamen dabei zu Schaden. So wurde der Hohepriester, der die aufrührerische Kundgebung im Tempel geduldet hatte, von Herodes abgesetzt, und sein Amt fiel einem gewissen *Joasar* aus dem Boethos-Geschlechte zu.

Die Krankheit des Königs wurde inzwischen immer schlimmer. Auch die Heilquellen von Kallirrhoë (am Toten Meere) brachten keine Heilung mehr und der König kehrte nach Jericho zurück. Hier empfing er von den in der Angelegenheit des Antipater an den Kaiser entsandten Boten die Antwort des Augustus, der es ihm anheimstellte, seinen verbrecherischen Sohn nach Belieben zu bestrafen. Die Umstände veranlaßten Herodes, von seiner Befugnis ungesäumt Gebrauch zu machen. Dem König wurde nämlich Mitteilung gemacht, der durch das Gerücht über das Ableben des Vaters irregeführte Antipater hätte den Versuch unternommen, den Kerkermeister zu bestechen, um so die Freiheit zu erlangen und sich dann des Thrones zu bemächtigen. Der darob wütend gewordene König befahl, den Antipater unverzüglich hinzurichten. Man berichtet, der Kaiser Augustus hätte bei der Nachricht von der letzten Bluttat des Herodes ausgerufen: „Dies ist ein Mensch, bei dem ein Schwein es besser hat als ein Sohn!“ (eine Anspielung auf das Verbot des Schweinefleischgenusses bei den Juden).

Die Hinrichtung des Antipater erfolgte nur wenige Tage vor dem Tode des Königs. Die Sage will wissen, Herodes hätte im Vorgefühl seines herannahenden Todes durch seine Schwester Salome den geheimen Befehl erteilt, in der Rennbahn zu Jericho die dorthin berufenen judäischen Notabeln einzusperren und sie bei seinem Tode umzubringen, damit das Volk, seine besten Mitbürger betrauernd, um seine Freude über das Ableben des ihm verhaßten Königs gebracht werde. Indessen scheint dieser nie zur Ausführung gekommene höllische Racheplan eher der Gattung politischer Legenden anzugehören[1]).

[1]) Diese Erzählung des Josephus über Herodes wird in der talmudischen Überlieferung (Megillath Taanith, Kap. XI, Scholion) auf den früheren König Alexander-Jannäus, den Feind der Pharisäer, bezogen, der angeblich gleichfalls die zu gewärtigende Freude des Volkes anläßlich seines Todes durch die Hinrichtung von siebzig Greisen vereiteln wollte. Wir haben es somit mit einer „Wanderlegende“ zu

Fünf Tage nach der Hinrichtung des Antipater ereilte auch Herodes in Jericho der Tod (4 v. d. chr. Ära). Die Leiche wurde mit großem militärischen Gepränge nach dem auf dem Wege von Jerusalem nach Jericho gelegenen Herodeion übergeführt und dort bestattet.

Der Tod des Herodes konnte im Volke, das allein der Autorität seiner Gesetze zu gehorchen gewohnt war, nicht aber der despotischen Willkür eines Autokraten, der noch überdies von Rom aufgezwungen und dem nationalen Geiste gänzlich fremd war, nur einen Seufzer der Erleichterung auslösen. Wären die Staatsaufgaben einzig und allein auf die Außenpolitik und auf die diplomatischen Erfolge beschränkt, dann müßte allerdings die Regierung des Herodes als eine glänzende angesprochen werden; betrachtet man jedoch als Erfolge wahrer Staatskunst die bürgerliche Freiheit, die soziale Gerechtigkeit, den Wohlstand der Volksmassen und namentlich die Sorge um die geistige Entwicklung der Nation, dann muß diese Regierung als eine der traurigsten in den Annalen der Geschichte erscheinen. Die Schmeichler unter den Griechen und Römern zeichneten Herodes I. durch den Beinamen des „Großen" aus, allein diese Auszeichnung gebührt ihm höchstens in dem Sinne, daß er im Vergleich zu den ihm folgenden kleinen Despoten der größte gewesen war. Ein begünstigter Vasall Roms, war Herodes in Judäa verhaßt. Grenzenloser Ehrgeiz, Prunksucht und Machtgier, praktische Klugheit, durch keinerlei geistige Ideale oder höhere sittliche Erwägungen geadelt — dies sind die Hauptzüge der Persönlichkeit des Herodes[1]). Die Politik ersetzte ihm die Moral, der Wille des römischen Souveräns den souveränen

---

tun: hier wie dort ein unbeliebter König, eine letztwillige Verfügung über die Hinrichtung der erlesensten Männer und die Errettung der dem Tode Geweihten durch die Mißachtung des letzten Willens des Verstorbenen seitens der Witwe oder der Schwester (bemerkenswert ist auch, daß beide den Namen Salome tragen). Beachtenswert ist noch, daß in dem erwähnten geschichtlichen Kalender aus Anlaß des Todes der beiden bei den Pharisäern unbeliebten Könige in der Tat Freudentage, d. s. solche, an denen nicht gefastet werden durfte, festgesetzt wurden (Megil. Taanith, IX). In dem Kommentar zu dem Kap. XI selbst werden die Namen des Herodes und des Jannäus nebeneinander erwähnt, was wohl die Folge einer Verwechslung der beiden Helden der Wanderlegende sein mag.

[1]) „Ein verräterischer Knecht des Hasmonäerhauses, der alle Angehörigen seines Herrn umgebracht hat", so wird Herodes im Talmud gekennzeichnet (Baba bathra, 3). — Eine vortreffliche psychologische Darstellung der Persönlichkeit des Herodes, wie sie in der alten Historiographie nur selten anzutreffen ist, verdanken wir den „Jüdischen Altertümern" des Josephus Flavius (*Ant.* XVI, 5, 4), den nur ein halbes Jahrhundert von Herodes trennt.

Willen des Volkes, die Eigenmächtigkeit die Macht des Rechts und der Gerechtigkeit. Die Thora, die altehrwürdige Verfassung Judäas, hörte unter Herodes auf, ein politischer Faktor zu sein. Die antinationale Regierung und das Volk standen sich in Judäa als zwei feindliche Lager gegenüber. Schon zeigten sich die Vorboten des Zusammenstoßes dieser beiden Mächte. Das entscheidende Treffen sollte nun bald folgen.

Viertes Kapitel

Die Nachfolger Herodes I. und die Zeit der Wirren

(4 vor der christlichen Ära bis 6 der christlichen Ära)

§ 55. *Archelaus und der Aufruhr in Jerusalem*

In den letzten Jahren seines Lebens hatte Herodes einige Male sein Testament über die Thronfolge geändert, je nach dem Verhältnis, in dem er zu seinen Söhnen stand. So wurde nach der Hinrichtung der Söhne der Mariamme Antipater zum einzigen Thronerben ernannt; nach dem Verrat des Antipater wurde ein neues Testament zugunsten des Herodes-Antipas aufgesetzt, des jüngeren Sohnes des Herodes von der Samariterin Malthake (deren älterer Sohn Archelaus war, § 53). Vor seinem Tode schließlich entschied sich Herodes für das *Teilfürstensystem*, indem er in seinem letzten Testament seinen Besitzstand unter drei Söhne teilte: *Archelaus* sollte die eigentlichen Gebiete Judäas und den Königstitel erben, *Herodes-Antipas* — Galiläa und Peräa mit dem Titel eines Tetrarchen, endlich *Philippus* (der jüngste Sohn des Herodes von der Kleopatra) — die transjordanischen Gebiete Trachonitis und Batanäa, gleichfalls mit der Würde eines Tetrarchen. Auch hierin zeigt sich, daß dem Herodes der judäische Staat gleichsam nur ein Erbgut bedeutete und daß ihm nur daran lag, jeden seiner Söhne mit Landbesitz und Herrschergewalt auszustatten. Auch die anderen Mitglieder seiner Familie gingen nicht leer aus. So vermachte er seiner Schwester Salome die Einkünfte von einigen Städten, und die übrigen Angehörigen bedachte er mit beträchtlichen Jahresrenten und Legaten. Alle diese testamentarischen Bestimmungen konnten nur nach deren Bestätigung durch den Kaiser Augustus Rechtsgültigkeit erlangen, und so gingen denn nun-

mehr alle Bemühungen der Erbberechtigten auf die Einholung der kaiserlichen Sanktion aus.

Unmittelbar nach dem Tode des Herodes zu Jericho verlautbarte dessen Siegelbewahrer Ptolemäus das Testament des Verstorbenen in Gegenwart der dort liegenden Truppen. Die vorwiegend aus Söldnern bestehende Armee huldigte Archelaus als ihrem König. Sie war es auch, die sich vornehmlich an dem von Archelaus veranstalteten pomphaften Leichenbegängnis des Herodes in Herodeion beteiligte. Den kriegstüchtigen Herrscher beweinte die Armee, nicht aber die Nation.

Hierauf traf Archelaus in Jerusalem ein. Nach Ablauf der siebentägigen Trauerzeit erschien er im Tempel und wandte sich an die dort versammelte Volksmenge mit einer Begrüßungsansprache. Das Volk antwortete mit lauten Rufen nach Reformen. Es verlangte vom neuen König eine Herabsetzung der jährlichen Abgaben, die Abschaffung der auf den Marktverkehr gelegten Steuern sowie die Freilassung der noch immer in den Kerkern schmachtenden politischen Gefangenen. Archelaus erwiderte, daß er vor der Bestätigung des väterlichen Testamentes durch den Kaiser seine königliche Gewalt nicht frei entfalten könne, versprach aber den bescheidenen Volkswünschen soweit wie möglich entgegenzukommen.

Die geringfügigen Neuerungen in Form von Steuererleichterungen und politischer Amnestie konnten jedoch bei weitem nicht alle zufriedenstellen. Es bestand eine zahlreiche Partei unversöhnlicher Patrioten, die durch das despotische Regime des Herodes zu äußerster Erbitterung getrieben worden waren. Diese Partei konnte noch immer den Untergang ihrer Helden nicht verschmerzen, die kurz vor dem Tode des Tyrannen ihre nationale Tat, die Vernichtung des goldenen römischen Adlers über dem Haupttore des Tempels, mit ihrem Leben hatten büßen müssen. Sobald die Hoftrauer anläßlich des Todes des Herodes vorbei war, veranstalteten die Patrioten ihre eigene nationale Trauerfeier, bei der die politischen Märtyrer der verflossenen Regierungszeit beklagt wurden, insbesondere die erst vor kurzem hingerichteten Gesetzeslehrer Juda und Matthias. Sie versammelten sich in Scharen und gaben ihrem Protest gegen die herodianische Dynastie laut Ausdruck. Auch verlangten sie die Bestrafung der böswilligen Ratgeber des Herodes sowie die Ernennung eines

neuen Hohepriesters, der des Amtes in jeder Weise würdig wäre. Archelaus suchte nun durch Vermittlung seiner Freunde die aufgeregte Menge zu beschwichtigen, indem er das Versprechen gab, nach der Bestätigung des Testamentes durch den Kaiser in Verhandlungen über die vorgebrachten Forderungen einzutreten. Stürmische Entrüstungsrufe übertönten jedoch die Worte der königlichen Boten. Schon stand die Revolution vor der Tür.

Als dann anläßlich des Passahfestes große Pilgerscharen nach Jerusalem herbeigeströmt kamen, stieg die Volkserregung in der Tat bis zum höchsten Grade (4 v. d. chr. Ära). Ein großer Teil der Angekommenen schloß sich den Jerusalemer Aufrührern an. Am Vorabend des Festes, als die Patrioten von neuem lärmende Kundgebungen im Tempel veranstalteten, kam es zu einem großen Blutvergießen. Zunächst sandte Archelaus eine Truppenabteilung nur zur Abschreckung der Aufrührer hin, die zahlreiche Menge bewarf jedoch die Soldaten mit Steinen, so daß sie eiligst fliehen mußten. Als Archelaus nun erkannte, daß die Volksunruhen bedrohliche Dimensionen angenommen hatten, ließ er die gesamte ihm zu Gebote stehende Heeresmacht, Fußvolk wie Reiterei, an den Tempel heranrücken. Die Soldaten stürzten sich auf die den Tempel und den benachbarten Platz füllende Menge und machten gegen dreitausend Mann nieder. Nach diesem Gemetzel gab der König den Befehl, daß jedermann in seine Heimat zurückkehren solle. Die nach Tausenden zählende Pilgermenge mußte nun Jerusalem verlassen und auf die Feier des Passahfestes in der heiligen Stadt verzichten. Fortan war Archelaus dem Volke ebenso verhaßt wie sein Vater. Es war klar, daß von den Herodianern die Wiederherstellung des nationalen Regimes und der politischen Freiheit nicht zu erhoffen war. Die Bewegung gegen die von Rom begünstigte Dynastie griff immer weiter um sich. Aus der Hauptstadt griff sie auf die Provinz über, und das Land stand nunmehr unmittelbar vor der allgemeinen Volkserhebung.

Unterdessen begab sich Archelaus, gleich nach der Unterdrückung des Aufruhrs im Tempel, nach Rom, um dort persönlich beim Kaiser die Bestätigung seiner königlichen Würde zu erwirken. Für die Zeit seiner Abwesenheit setzte er seinen Bruder und Miterben Philippus zum Reichsverweser ein.

§ 56. Der Aufstand und die Anarchie in Judäa

Die in Jerusalem ausgebrochenen Unruhen, die indirekt gegen das römische Protektorat gerichtet waren, veranlaßten den römischen Statthalter in Syrien, Quintilius Varus (§ 54), eine der drei ihm unterstellten Legionen in der aufrührerischen Hauptstadt zusammenzuziehen. Varus selbst blieb vorerst in Antiochia. In Judäa traf mittlerweile, gerade als Archelaus sich zur Abreise rüstete, der vom Kaiser zur Aufrechterhaltung der Ordnung im Lande während der Zeit des Interims entsandte und mit außerordentlichen Vollmachten ausgestattete „Procurator" *Sabinus* ein. Eine unglücklichere Wahl zur Erfüllung einer solchen Mission hätte wohl schwerlich getroffen werden können. Statt das Volk zu befrieden, reizte es der grausame und habgierige Sabinus durch sein herausforderndes Benehmen und seine Erpressungen nur noch mehr. Eigentlich sollte er seinen Wohnsitz in dem am Meere gelegenen Caesarea nehmen, er zog es jedoch vor, seine Residenz zu verlassen und in Jerusalem, im königlichen Palaste, Wohnung zu nehmen, wobei er die königlichen Schätze plünderte und das Volk unter dem Vorwande, der „Meuterei" vorbeugen zu wollen, rücksichtslos bedrückte. Statt die Revolution abzuwenden, trug er auf diese Weise nur zu ihrer Beschleunigung bei. Schon allein die Anwesenheit des römischen Befehlshabers in der heiligen Stadt mußte als Vorbote der herannahenden römischen Gewaltherrschaft aufgefaßt werden, und so beantwortete denn auch das in Erregung versetzte Judäa diesen Schritt mit einem Ausbruch des Volkszornes.

Am Wochenfest (Schebuoth) desselben Jahres überfluteten Jerusalem von neuem ungeheure Pilgerscharen aus der Provinz. Gar viele eilten in die Hauptstadt, nicht, um an den religiösen Feierlichkeiten, sondern um an den politischen Kundgebungen gegen den verhaßten römischen Befehlshaber teilzunehmen. Das Volk, das die Römer von allen Seiten umzingeln wollte, teilte sich in drei Haufen: der eine besetzte den von Herodes angelegten Zirkusplatz oder das Hippodrom, ein anderer nahm am Tempel Aufstellung, während der dritte unmittelbar an den befestigten Königspalast, wo sich Sabinus selbst befand, heranrückte. Als der feige Procurator den bedrohlichen Ansturm des Volkes gewahrte, verkroch er sich in den Phasaelsturm, den höchsten Turm der Palastburg, den römischen Soldaten befahl er aber, gegen die Judäer vorzurücken. Vor dem Tempel kam es zu

einem blutigen Gefecht. Die Römer überrannten den Tempelplatz, die Juden stiegen jedoch auf die Dächer der den Tempel umgebenden Hallen und warfen von hier aus Steine auf die Feinde herab und beschossen sie mit Pfeilen. Nun steckten die römischen Soldaten die hölzernen Säulenhallen in Brand. Rasch wurde das gewaltige Bauwerk bis zur Bedachung ein Raub der Flammen. Die oben aufgestellten judäischen Kämpfer stürzten mit dem einbrechenden Dache herab und fanden in den brennenden Trümmern den Tod. Viele, die keinen Ausweg sahen, warfen sich selbst ins Feuer, und die den Flammen zu entgehen vermochten, wurden von den Römern niedergemetzelt. Hierauf drangen die Römer in den Tempel ein und fielen über seine Schätze her. Da kam auch der beutewitternde Sabinus aus seinem Versteck hervor und nahm für sich allein vierhundert Talente aus dem Tempelschatze fort.

Allein die Patrioten verloren nicht den Mut. Sie zogen ihre Kräfte an einem Ort in der Nähe des Königspalastes zusammen, wo sich Sabinus mitsamt seinen Kriegern verschanzt hatte. Das Volk umzingelte den Palast und drohte den Bau in Brand zu stecken oder zu unterwühlen. Den Patrioten schloß sich auch ein Teil der königlichen Truppen an. Die Belagerer schlugen dem Sabinus und seiner Heeresabteilung vor, freiwillig aus Jerusalem abzuziehen, indem sie freien Durchzug gewährleisteten. Sabinus, der unzählige Gewalttaten und Plünderungen auf seinem Gewissen hatte, fürchtete sich jedoch, die Festung zu verlassen, und zog es vor, die Hilfe der Legionen des Statthalters Syriens, Varus, abzuwarten, den er unverzüglich von seiner gefahrvollen Lage benachrichtigt hatte.

Nicht in der Hauptstadt allein kämpfte indessen das Volk für seine Befreiung von den Herodianern und den Römern. Auch die alte Stätte des revolutionären Geistes, Galiläa, rührte sich. Hier stellte sich an die Spitze der Aufständischen *Juda*, der Sohn jenes Führers der galiläischen Patrioten Ezechias, mit welchem Herodes seinerzeit wie mit einem Räuberhäuptling kurzen Prozeß gemacht hatte (§ 43). Mit seiner heldenmütigen Schar überfiel Juda der Galiläer die Stadt Zipora (Sepphoris), bemächtigte sich der im königlichen Arsenal aufbewahrten Waffen und bewaffnete eine Menge von Insurgenten. Die Haufen des Juda bedrängten in ganz Galiläa die Römer und die Anhänger der Herodianer und verbreiteten überall Furcht und Entsetzen.

Um dieselbe Zeit meuterte in Transjordanien ein gewisser *Simon*,

ein ehemaliger Diener des Herodes, der sich selbst zum „Könige" ausgerufen hatte. An der Spitze einer Bande drang er in Jericho ein, plünderte und verbrannte dort den königlichen Palast; auch an anderen Orten wüteten, sengend und plündernd, seine Banden. Ein ehemaliger Hirte namens *Athronges* sowie dessen vier Brüder, Männer von riesenhaftem Körperbau und gewaltiger Stärke, bildeten gleichfalls Freischärlertruppen, die die Römer und die königlichen Soldaten nicht zur Ruhe kommen ließen. Bei Emmaus gelang es ihnen sogar, eine ganze römische Kohorte zu besiegen. Es herrschte allgemeine Verwirrung im Lande. Die mit elementarer Kraft ausgebrochene Volkserhebung artete in Anarchie aus, der Befreiungskrieg in sinnlose, verheerende Überfälle, die nicht nur die Feinde der Nation schädigten, sondern auch die friedliche Bevölkerung in Mitleidenschaft zogen. Es fehlte an einem gemeinsamen Führer und einem umfassenden Aktionsplan.

Als der Statthalter Syriens, Varus, endlich von allem, was in Judäa vor sich ging, Kunde erhielt, brach er mit den ihm noch übriggebliebenen zwei Legionen von Antiochia auf; unterwegs schlossen sich ihm auch noch arabische Hilfstruppen an, und bald rückte die ganze Heeresmacht in Galiläa ein. Der Mittelpunkt des galiläischen Aufstandes, die Stadt Zipora, wurde den Flammen preisgegeben und die dort gefangengenommenen Parteigänger des Juda Galiläus wurden als Sklaven verkauft. Darauf überschritt Varus die Grenzen Samarias, das er jedoch verschonte, da dessen Bewohner an dem Aufstand nicht beteiligt waren. Nur die mit dem römischen Heere mitziehenden, den Juden feindlich gesinnten Araber verheerten und plünderten wahllos alles auf ihrem Wege. Endlich erschien die Armee des Varus vor Jerusalem, um den dort noch immer im Palaste belagerten Sabinus zu entsetzen. Nunmehr erst ließen die Belagerer locker und suchten sich durch Flucht zu retten; die Leute aus der Provinz verließen die Hauptstadt und auch die Jerusalemer Bürger kamen zur Besinnung. Der nun befreite Sabinus beeilte sich, Jerusalem zu verlassen, und vermied es, mit Varus zusammenzutreffen, der ihn für seine Übergriffe hätte zur Verantwortung ziehen können. Varus ließ nun seine Truppen das Land durchziehen, um die Anstifter des Aufstandes zu ergreifen und die noch übriggebliebenen Freischärlerhaufen zu zerstreuen. Nahezu zweitausend aktive Teilnehmer des Auf-

standes wurden auf diese Weise an verschiedenen Orten eingefangen. Sie wurden alle auf Befehl des Varus *ans Kreuz geschlagen.*

So ging das Jahr 4 v. d. chr. Ära hin, das Jahr der blutigen revolutionären Aufstände und der Anarchie. Es war dies gleichsam die Antwort der in Verzweiflung geratenen Nation auf das langjährige antinationale Regime des Herodes und auf die kränkende Vormundschaft Roms. Der Nachfolger des Herodes begegnete der Volkserhebung mit einem Gemetzel im Tempel, Rom aber mit der Kreuzigung von zweitausend Freiheitskämpfern. Entsetzlich waren die Erinnerungen, die das Volk aus diesem schwarzen Jahre mit sich nahm. Der talmudischen Überlieferung ist diese Zeit unter der Bezeichnung: „Epoche der Varuskriege" bekannt (polemos Asveros)[1]). Der dieser Zeit nahestehende Josephus Flavius vergleicht den Einbruch der Legionen des Varus mit den Einfällen des Antiochus Epiphanes und des Pompejus (Contra Apion. I, 7).

§ 57. Die Erben des Herodes in Rom

Während Judäa von diesen blutigen Wirren heimgesucht wurde, harrten die in Rom versammelten Erben des Herodes der Entscheidung des Augustus hinsichtlich des väterlichen Testaments. Dem Archelaus, der sich in Begleitung des Nicolaus Damascenus und anderer Ratgeber seines Vaters nach Rom begeben hatte, folgten dorthin auch Herodes-Antipas mit Gefolge, sowie deren Muhme Salome mit ihrem Sohne Antipater. Zwischen den beiden Brüdern kam es alsbald zu einem Konflikt. Herodes-Antipas wollte sich mit der Würde eines galiläischen Tetrarchen nicht zufriedengeben und beanspruchte den Königstitel Judäas, indem er sich darauf berief, daß der Vater in seinem vorletzten Testamente diese Würde gerade ihm zugedacht hatte. Dagegen betrachtete Archelaus, auf Grund des letzten, geänderten Testaments des Herodes, sich allein als den gesetzlichen Thronerben.

In einer Versammlung seiner Freunde und Würdenträger ließ nun der Kaiser beide Brüder sowie deren Wortführer ihre Ansprüche und Beweisgründe geltend machen. Die Interessen des Herodes-Antipas

[1]) In der talmudischen Weltchronik „Seder olam" heißt es am Schluß: „Vom Kriege des Asveros (Varus) bis zum Kriege des Vespasian vergingen achtzig Jahre". Dieser Überlieferung entspricht annäherungsweise der Zeitraum zwischen dem Jahr 4 v. d. chr. Ära und dem Jahr 70 d. chr. Ära, d. i. dem Zeitpunkte des Falles Jerusalems unter Vespasian und Titus.

vertrat mit großer Beredsamkeit dessen Vetter Antipater. Seine Rede war zugleich eine Anklage gegen Archelaus. Er suchte nämlich zu beweisen, daß Archelaus, der, ohne die Entscheidung des Kaisers abzuwarten, sich in Judäa bereits als Selbstherrscher aufgespielt und die verbrecherische Niedermetzelung von dreitausend Menschen im Jerusalemer Tempel verschuldet hatte, des Königstitels in keiner Weise würdig sei. Auch drang er darauf, daß das vorletzte, den Antipas zum König einsetzende Testament des Herodes als zu Recht bestehend anerkannt werde, nicht aber die letztwillige Verfügung zugunsten des Archelaus, die der Verstorbene, wie er sagte, im Zustande völligen geistigen Verfalls getroffen hätte. Dem trat der Wortführer des Archelaus, Nicolaus Damascenus, entgegen, der in langer Rede seinen Herrn von dem Vorwurf der Eigenmächtigkeit reinzuwaschen und die Verantwortung für das Gemetzel im Tempel auf die Führer der Revolutionspartei abzuwälzen suchte. Er erklärte, daß das letzte Vermächtnis von Herodes im Vollbesitze seiner geistigen Kräfte abgefaßt worden sei und sprach im Anschluß daran die Hoffnung aus, der Kaiser werde den letzten Willen eines Königs, der stets sein treuer Freund und Vasall gewesen, nicht mißachten. Als die Rede zu Ende war, sank Archelaus demutsvoll vor dem Kaiser in die Knie. Augustus befahl ihm aufzustehen und versprach, seine Entscheidung später kundzutun, nachdem er im Besitze der von Varus erwarteten Nachrichten über die wirkliche Sachlage im aufrührerischen Judäa sein werde.

Nun traf aus Judäa der Bericht über die Niederwerfung der Volkserhebung durch die Legionen des Varus ein. Bald darauf kam mit der Genehmigung des Varus auch eine Gesandtschaft des „jüdischen Volkes" nach Rom, anscheinend seiner theokratisch gesinnten Schichten oder der gemäßigten Pharisäer. Diese aus fünfzig Mitgliedern bestehende Abordnung war beauftragt, vom Kaiser die Beseitigung aller herodianischen Kronprätendenten überhaupt, sowie die Ausstattung Judäas mit den Rechten einer autonomen Provinz innerhalb des römischen Syrien zu erwirken[1]). Zugleich erschien in Rom auch der dritte Prätendent Philippus, um sich gleichfalls seinen Erbanteil zu sichern. Um sich nun in diesen vielerlei Ansprüchen zurecht-

[1]) Der Ausdruck „Autonomie" wird im griechischen Text der *Jüdischen Altertümer* (XVII, 11) und des *Jüdischen Krieges* (II, 6, 1) selbst gebraucht; an der letzteren Stelle heißt es: „peri tes tou ethnous autonomias".

zufinden, berief der Kaiser eine neue Versammlung in den großen Apollotempel. Hier hörte er zunächst die Gesandten des jüdischen Volkes an. Diese entwarfen vor der Versammlung ein düsteres Bild des Königtums des Herodes, erzählten von seiner tyrannischen Regierungsweise und von seiner Mißachtung aller nationalen Bräuche, von der Bevorzugung der Fremden im Vergleich zu den Juden, von der Ruinierung des Volkes durch unerträglichen Steuerdruck, von der Habgier und der Bestechlichkeit seiner Beamten sowie von der von ihm begünstigten Lockerung der Sitten. Dem fügten die Abgesandten noch hinzu, der Nachfolger des Herodes, Archelaus, hätte von Anfang an, wie er es namentlich bei dem Gemetzel im Jerusalemer Tempel gezeigt habe, seinen Vater an Grausamkeit noch übertroffen. Sie baten daher den Kaiser, Judäa von solchen Herrschern und überhaupt von einer königlichen Dynastie zu befreien und statt dessen ihm eine autonome republikanische Verfassung unter der Aufsicht Roms zuteil werden zu lassen, damit das Volk seinen eigenen Gesetzen gemäß leben könne. Auch versicherte die Gesandtschaft, daß das judäische Volk bei genügender Gewährleistung der Selbstverwaltung sich eher den römischen Statthaltern gefügig erweisen werde, als den Herrschern aus der halb-jüdischen Dynastie. In der Versammlung waren auch Mitglieder der jüdischen Gemeinde Roms zugegen, die die Ausführungen mit Beifall aufnahmen[1]). Da trat wieder der Sachwalter des Archelaus, Nicolaus Damascenus, auf den Plan. Er machte es den Volksboten zum Vorwurf, daß sie das Andenken des heimgegangenen Königs zu beflecken suchten, und rechtfertigte auch die grausamen Maßnahmen des Archelaus durch die Notwendigkeit, die aufrührerische Gesinnung der Juden und ihren Hang zur Widersetzlichkeit im Zaume zu halten.

In derselben Versammlung traten anscheinend mit ihren Ansprüchen auch die Vertreter der von Herodes unterworfenen griechischen Städte Palästinas auf: sie verlangten für diese Städte die völlige Unabhängigkeit von Judäa, und der Syrer Nicolaus Damascenus riet

[1]) In diesem Sinne ist der Bericht des Josephus, der sich in beiden Werken wiederholt (*Ant.* XVII, 11, 1 und *Bell.* II, 6, 1), zu verstehen, wonach der judäischen Abordnung sich mehr als 8000 in Rom wohnhafte Juden angeschlossen hätten. Sie traten nicht der Abordnung, sondern dem von ihr ausgesprochenen Wunsche bei, dem die jüdische Kolonie durch ihre Vertreter ihre Zustimmung gab.

denn auch seinem Herrn Archelaus, die Forderungen der Griechen freiwillig zu erfüllen[1]).

Nach einigen Tagen gab endlich Augustus seine Entscheidung in der Sache des Vermächtnisses des Herodes bekannt (3 v. d. chr. Ära). Das Testament wurde in seinen Hauptzügen bestätigt, nur mit der Abweichung, daß Archelaus sich, statt des königlichen Titels, mit der bescheideneren Würde eines *Ethnarchen* begnügen mußte. Er erhielt das eigentliche Judäa, Samaria und Edom; dagegen wurde ihm der ehedem dem Herodes übertragene Besitz der hellenisierten Städte: der Küstenstadt Gaza und der am Jordan gelegenen Gadara und Hippos entzogen; deren griechischer Bevölkerung zu Gefallen wurden diese Städte erneut zur römischen Provinz Syrien geschlagen. Herodes-Antipas erhielt als Anteil Galiläa und Peräa mit dem Titel eines *Tetrarchen*, der dem Titel eines Ethnarchen um einen Grad nachstand. Philippus wurde eine aus den Landschaften Trachonitis, Batanäa und Auranitis bestehende Tetrarchie, d. i. das nordöstliche Randgebiet Palästinas, zuteil. Auch die Schwester des Herodes, Salome, erhielt das ihr zugedachte Einkommen von den im Landbesitz des Archelaus gelegenen drei Städten Jamnia, Asdod und Phasaelis und daneben noch den Palast des Herodes zu Askalon.

§ 58. Die Regierung des Archelaus und seine Verbannung

Der Streit des Volkes mit der Herodesdynastie war somit zugunsten der letzteren entschieden. Der dem Volke verhaßte Archelaus wurde nunmehr zum rechtmäßigen Gebieter Judäas[2]). Daß seine Herrschaft eine Tyrannenherrschaft sein mußte, ist ohne weiteres klar. Archelaus hatte alle Schattenseiten Herodes I. geerbt, jedoch ohne seinen staatsmännischen Sinn. Zuerst führte er die von Varus

[1]) Diese in der Darstellung des Josephus fehlende Episode hat sich in den Fragmenten der Bücher des Nicolaus Damascenus erhalten. Die Wiedergabe der Ansprüche der Griechen stimmt indessen so sehr mit der Darstellung des Josephus überein und erklärt außerdem in so befriedigender Weise die unten angeführte Entscheidung des Augustus, die drei griechischen Städte von dem judäischen Landbesitz abzutrennen, daß die geschichtliche Glaubwürdigkeit dieser Episode durchaus unzweifelhaft erscheint.

[2]) Sein offizieller Name war *Herodes-Archelaus* (alle Nachkommen Herodes I. fügten ihrem eigenen Namen den Familiennamen Herodes bei). Es wird vermutet, daß die erhaltengebliebenen Münzen jener Zeit mit der griechischen Aufschrift „Herodou Ethnarchou" aus der Regierungszeit des Archelaus stammen.

eingeleitete Züchtigung der jüdischen Revolutionsparteien zu Ende. Die Hohepriester ernannte er und enthob sie wieder ihres Amtes, als wären sie untergeordnete Beamte. Während der neunjährigen Regierungsdauer des Archelaus lösten in Jerusalem nicht weniger als drei Hohepriester einander ab. Zunächst wurde Joasar aus dem Boethos-Geschlechte wegen politischer Unzuverlässigkeit beseitigt und durch seinen Bruder Eleasar ersetzt, welch letzterer bald seinen Platz wiederum einem gewissen Josua ben Sië abtreten mußte. Auch den leidenschaftlichen Hang seines Vaters für Neubauten hatte Archelaus geerbt. Er restaurierte und schmückte den königlichen Palast zu Jericho aufs prachtvollste aus und legte in der angrenzenden Ebene Palmenpflanzungen an, die er mit kunstvollen Bewässerungsvorrichtungen versehen ließ. Überdies gründete er hier in der Nähe einen Ort namens *Archelais*.

Auch in seinem Familienleben zeigte Archelaus, ganz wie sein Vater, völlige Gleichgültigkeit den seinem Volke heiligen religiösen Vorschriften und Gebräuchen gegenüber. Besonderen Anstoß erregte seine Heirat mit der kappadocischen Prinzessin Glaphyra, der Witwe seines Stiefbruders Alexander, des Sohnes der Hasmonäerin Mariamme (§ 53). Nach der Hinrichtung des Alexander heiratete nämlich Glaphyra den König von Mauritanien Juba und kehrte dann, nachdem sie zum zweiten Male Witwe geworden war, nach Kappadocien zurück. Hier traf sie nun Archelaus und verliebte sich so sehr in sie, daß er um ihretwillen seine erste Gemahlin verstieß. Diese Ehe mußte als eine offenkundige Verletzung des Thoragesetzes alle rechtgläubigen Juden aufs tiefste empören, da Glaphyra von ihrer ersten Ehe mit Alexander Kinder hatte, dem Gesetze zufolge aber nur die Witwe eines kinderlosen Bruders geehelicht werden durfte. Bald darauf starb jedoch Glaphyra; im Volke ging die Sage, sie hätte vor dem Tode einen bedeutungsvollen Traum gehabt: ihr verstorbener Gemahl Alexander wäre ihr erschienen, der sie der sündhaften Ehe mit seinem Bruder bezichtigt und ihr angekündigt hätte, sie bald zu sich nehmen zu wollen.

Die Unzufriedenheit mit der Regierung des Archelaus griff inzwischen im Volke immer weiter um sich. Nicht nur die Juden brachten ihren Mißmut zum Ausdruck, sondern auch die Samaritaner, die unter Herodes I. besondere Vorrechte genossen hatten. Archelaus kümmerte sich indessen um das Murren des Volkes nicht und ver-

gaß sogar, daß er dem Kaiser Rechenschaft für seine Regierung schuldig sei. Bei der Bestätigung des Archelaus in der Ethnarchenwürde hatte ihm nämlich Augustus vorgeschrieben, seine Untertanen mit Sanftmut zu behandeln, und versprach ihm, mit der Zeit ihm auch den Königstitel zu verleihen, wenn er sich durch eine segensreiche Verwaltung dessen würdig erweisen würde. Archelaus erfüllte aber die auf ihn gesetzten kaiserlichen Hoffnungen in keiner Weise, und so konnten denn die Boten der unzufriedenen Juden und der Bürger Samarias mit gutem Grund gegen ihn in Rom Beschwerde führen. Als Augustus die wahrscheinlich durch recht überzeugende Tatsachen bekräftigten Klagen vernahm, geriet er in Zorn und beorderte Archelaus unverzüglich nach Rom. Archelaus kam, vermochte jedoch die ihm zur Last gelegten Übergriffe nicht in Abrede zu stellen, worauf ihn der Kaiser seines Amtes enthob und zur Verbannung verurteilte. Als Verbannungsort wurde ihm die Stadt *Vienna* an der Rhône, in Gallien, zugewiesen (6 d. chr. Ära). Im gleichen Jahre begab sich sein Mithelfer bei der Unterdrückung des jüdischen Aufstandes, der Statthalter Varus, nach Germanien. Hier erregte er durch seine Gewaltmaßnahmen den Haß der Bevölkerung und kam drei Jahre später mit den erlesensten römischen Legionen in der berühmten Schlacht gegen Arminius im Teutoburger Wald um.

Nach der Absetzung des Archelaus wurde sein Herrschaftsbereich unmittelbar der römischen Verwaltung unterstellt. Nur die Tetrarchien des Herodes-Antipas (Galiläa und Peräa) und des Philippus (die nordöstlichen Marken) blieben als Vasallenfürstentümer erhalten. Das eigentliche Judäa (Samaria und Edom miteinbegriffen) wurde hingegen der Provinz Syrien angegliedert, jedoch als ein besonderes Gebiet mit einem selbständigen römischen „Procurator", der seine Residenz in Caesarea am Meere aufgeschlagen hatte. Somit war für Zentraljudäa die siebzigjährige Periode des römischen Protektorats zu Ende und es begann nun die Periode der unmittelbaren *römischen Herrschaft.*

Fünftes Kapitel

Das geistige Leben in Judäa

§ 59. Das Parteiwesen; das gelehrte Pharisäertum

In der Epoche des römischen Protektorats mußten die gegenseitigen Beziehungen der jüdischen politischen Parteien eine wesentliche Änderung erfahren. Der über ein Jahrhundert währende Streit der Sadduzäer und Pharisäer über die Formen der Staatsgewalt, über die Priorität des weltlichen oder des geistlichen Prinzips wurde durch das Eindringen der fremden Macht, die die innere Politik in Judäa ganz von der internationalen römischen Politik abhängig gemacht hatte, völlig in den Hintergrund gedrängt. In dieser Epoche wird die Grundrichtung jeder der jüdischen Parteien vor allem durch ihr jeweiliges Verhalten der fremdländischen Vormundschaft gegenüber bestimmt. Der Hauptkampf spielt sich zunächst zwischen den Anhängern der nationalen hasmonäischen Dynastie und den Parteigängern der römischen Kreaturen, der Antipatriden, ab, während späterhin, nach dem Untergange der Hasmonäerdynastie, die Bekämpfung des unpopulären Regimes des Herodes und seiner Nachfolger in den Vordergrund tritt. Wie sich nun auf diese politischen Strömungen die Kräfte der drei alten Parteien, der Pharisäer, Sadduzäer und der apolitischen Essäer, verteilten, ist nicht mit Genauigkeit zu bestimmen; immerhin ist es möglich, auch hierüber einige Feststellungen allgemeinen Charakters zu machen.

Unter den Patrioten, die nach der Invasion des Pompejus für den entthronten König Aristobul II. und seine Söhne Alexander und Antigonus gekämpft hatten, scheinen die *Sadduzäer*, die alten Parteigänger des Aristobulus, vorherrschend gewesen zu sein. Der Sturz des Antigonus und das Erlöschen der hasmonäischen Dynastie beraubten jedoch die Sadduzäer ihres Hauptstützpunktes, und seitdem ist diese

Partei in stetem Niedergange begriffen. Ihre anpassungsfähigeren Elemente finden sich mit der die griechisch-römische Kultur begünstigenden Politik des Herodes ab. Dieser Teil der Jerusalemer Aristokratie verschmilzt anscheinend mit den *Boethosäern*, mit der Partei des offiziellen Klerus, die die Regierungspolitik in jeder Weise unterstützt. So hat sich denn auch in der Erinnerung der Nachwelt die Wortverbindung „Sadduzäer und Boethosäer" zur Kennzeichnung des Freidenkertums und der Assimilation erhalten können.

Einen direkten Gegensatz zu den Sadduzäern bildeten die *Essäer*, die allen gesellschaftlichen Strömungen überhaupt fernblieben und ihrer Überzeugung auch in dieser stürmischen Epoche der Staatsumwälzungen die Treue hielten. Indem sie alle Staatlichkeit grundsätzlich als ein unvermeidliches Übel betrachteten, bewahrten sie ihren Gleichmut sogar dem antinationalen Regime Herodes I. gegenüber, der die Demut dieser Menschen, die ihm in seiner politischen Laufbahn keine Schwierigkeiten bereiteten, denn auch wohl zu schätzen wußte. Nicht um der Heiligkeit ihres Lebenswandels willen hielt er die Essäer in Ehren, sondern einzig und allein darum, weil sie all den Missetaten seines Königtums keinen aktiven Widerstand entgegensetzten; sogar dann, als die Essäer, ihren Ordenssatzungen gemäß, sich weigerten, dem König den Treueid zu leisten, unterließ er es, zu Gewaltmaßnahmen zu greifen. Ein besonderes Wohlwollen brachte Herodes namentlich einem der Essäerführer namens *Menachem* entgegen. Gleich vielen anderen Mitgliedern des Essäerordens stand nämlich auch Menachem im Rufe eines gottbegnadeten Wahrsagers. Noch dem Jüngling Herodes soll dieser Essäer geweissagt haben, daß er dereinst der König Judäas werden, zu Macht und Ruhm gelangen, jedoch Frömmigkeit und Gerechtigkeit mit Füßen treten werde. Zu dieser Weissagung bedurfte es übrigens keiner prophetischen Gabe; es genügte, in die Politik des Vaters des Herodes, Antipater, der für seinen Sohn mit aller Umsicht das Erbe der Hasmonäer bereitzustellen suchte, tiefer einzudringen. Als dann später die Weissagung des Menachem sich in der Tat bewahrheitete, soll der König den weisen Essäer herbeigerufen und ihn gefragt haben, wieviel Jahre ihm nun zu regieren beschieden sei. Menachem schwieg, dem Herodes gelang es jedoch durch indirekte Fragen aus ihm herauszubekommen, daß seine Regierung mindestens von einer dreißigjährigen Dauer sein werde. Dadurch befriedigt, entließ der König in Gnaden den demuts-

vollen Essäer und stand fortan mit Wohlwollen allen seinen Gesinnungsgenossen gegenüber[1]).

Viel komplizierter gestaltete sich hingegen während all der Krisen die Rolle der *Pharisäer*, der national-geistlichen Partei des Judentums. Die Pharisäer waren zweifellos zahlreich in jener nationalen Opposition vertreten, die gegen die Folgen des römischen Protektorats unter Hyrkan II., unter Antipater und Herodes ankämpfte. So feuerten die Vaterlandsfreunde des linken Flügels der Pharisäerpartei jene Scharen der galiläischen Insurgenten an, die ihre patriotischen Heldentaten unter Anführung des Ezechias und des Juda (§§ 43 u. 56) vollbrachten[2]). Auch Juda und Matthias, die Urheber der Volkskundgebung, die zur Zeit des Herodes in der Vernichtung des römischen Adlers über den Toren des Jerusalemer Tempels ihren Ausdruck fand, waren volkstümliche „Gesetzeslehrer", mithin Pharisäer. Allein nur die Minderheit der Pharisäerpartei gehörte zu ihrem linken Flügel, zu der *aktiven* Opposition, die gegen Rom und seine Schützlinge mit revolutionären Mitteln ankämpfte. Die Mehrzahl der Pharisäer leistete hingegen der Regierung des Antipater, Herodes und Archelaus nur *passiven* Widerstand. Trotz Verurteilung des die Volksinteressen den fremden Interessen opfernden gesetzwidrigen Regimes hielten sich diese Pharisäer von der Außenpolitik fern und widmeten sich ganz der Befestigung der geistig-sozialen Grundlagen des Judentums durch Pflege der religiösen Gesetzgebung[3]). Dem zwangsläufigen Prozeß gemäß, der gar oft das Mittel an die Stelle des Zweckes treten läßt, gingen nun viele dieser Pharisäer von der praktischen Gesetzgebung zur rein akademischen Gesetzeslehre und Rechtskunde über. Mit der wachsenden Abneigung gegen jede politische Betätigung geht der Ty-

---

[1]) *Ant.* XV, 10, 5.

[2]) Dies erklärt hinlänglich den Protest des Jerusalemer Synhedrion, in dem die Pharisäer mit Schemaja und Abtalion an der Spitze die führende Rolle spielten, gegen die Eigenmächtigkeit des Herodes bei der Unterdrückung des Aufstandes des Ezechias in Galiläa. Hinsichtlich Juda des Galiläers erklärt Josephus ausdrücklich (*Ant.* XVIII, 1), seine Partei hätte der Lehre der Pharisäer beigepflichtet und nur das Prinzip der nationalen Freiheit mehr in den Vordergrund gerückt.

[3]) Vermutlich entstammte eben diesem Kreise der „Gemäßigten" jene Gesandtschaft des Volkes, die sich während des Streites um die Erbschaft Herodes I. in Rom für die alte theokratische Autonomie eingesetzt und dem herodianischen Regime die unmittelbare römische Herrschaft unter der Voraussetzung einer Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten Judäas vorgezogen hat (§ 57).

pus des pharisäischen Praktikers immer mehr in dem des gelehrten Pharisäers, des Theoretikers, auf. Es bildet sich nun der Typus eines *Legisten* heraus, der jetzt nur indirekt, vermittels der ihm zukommenden Autorität eines Rechtsgelehrten, auf die gesellschaftliche Verfassung einzuwirken vermag.

Die ersten Anzeichen dieser Verwandlung treten bereits in der Wirksamkeit jenes „Gelehrtenpaares" („Sug"), *Schemaja* und *Abtalion*[1]), hervor, die zu Beginn der Epoche des römischen Protektorats an der Spitze der Pharisäerpartei gestanden hatten. Zum Unterschiede von ihren Vorgängern, Simon ben Schetach und Juda ben Tabai, spielten diese Gesetzeslehrer weder in den Regierungskreisen noch in den Reihen der aktiven politischen Opposition eine maßgebende Rolle. Unter Hyrkan II. hielt es Schemaja noch für geboten, gegen die Eigenmächtigkeit des jungen Herodes in Sachen der Züchtigung der galiläischen Patrioten Verwahrung einzulegen. Als aber dann Herodes, der inzwischen in Rom zum König ausgerufen worden war, den Antigonus in Jerusalem belagerte, waren es gerade Schemaja und Abtalion, die, die Aussichtslosigkeit des Widerstandes einsehend, den Einwohnern den Rat erteilten, die Belagerer in die Stadt einzulassen. Nachdem Herodes den Thron bestiegen hatte, verweigerten ihm Schemaja und Abtalion samt ihren Anhängern (deren Zahl der alte Geschichtsschreiber auf über 6000 schätzt) allerdings den Treueid, blieben indessen auch jetzt der revolutionären Bewegung fern; wiewohl sie die Regierung als antinational und gesetzwidrig ansahen, mischten sie sich dennoch nicht in die Staatsgeschäfte ein. So bildete sich eine gegenseitige Toleranz heraus: während er den aufrührerischen Teil der Pharisäer verfolgte, ließ Herodes die friedlich gesinnte Mehrzahl dieser Partei in Ruhe, und deren Vertreter, wie z. B. Schemaja und Abtalion, wandten ihrerseits den Staatsgeschäften den Rükken, indem sie in der Stille an dem Werke der geistigen Sicherung der Nation weiter arbeiteten. Aus den von der talmudischen Tradition überlieferten belehrenden Wahlsprüchen dieser beiden Führer der

[1]) Daß diese Helden der talmudischen Überlieferung mit den von Josephus erwähnten gelehrten Pharisäern *Sameas* und *Pollio* identisch sind, unterliegt wohl kaum einem Zweifel (*Ant.* XIV, 9, 4; XV, 1, 1 und 10, 4). An einer Stelle werden von Josephus beide, wie im Talmud, zugleich erwähnt, jedoch mit der folgenden Kennzeichnung: „Der Pharisäer Pollio und dessen Schüler Sameas", während der Talmud beide Gesetzeslehrer als gleichberechtigte Führer der Pharisäerpartei nebeneinander stellt.

Pharisäerpartei (Aboth, I, 9—10) ist eine indirekte Anspielung auf ihr Verhalten zu der damaligen Staatsgewalt herauszuhören. So lehrt Schemaja: „Liebe das Handwerk, scheue die Herrschaft und verkehre nicht mit den Machthabern". Und Abtalion sekundiert: „Ihr Weisen, seid bedacht in euren Reden, sonst verfallt ihr der Verbannung..."[1] Nach ihrer Lossagung von jeder Art politischer Betätigung stellten sich die geistigen Führer der Pharisäer an die Spitze jenes Teiles des Synhedrion, der der Erforschung der Rechtsprobleme in ihrem Zusammenhang mit der praktischen Auslegung der Grundgesetze der Thora oblag.

Das Synhedrion verwandelte sich unter Herodes I., wie bereits erwähnt (§ 52), in eine Art Kronrat mit gerichtlichen Funktionen und büßte somit seine ehemalige Bedeutung beinahe ganz ein. Ihm standen, wie es scheint, die von Herodes ernannten und ihm gefügigen Hohepriester vor, denen der Wille ihres Gebieters höchstes Gebot war. Da die Pharisäer den königlichen Hof mieden und um diese Zeit kaum an dem regierungsfreundlichen Synhedrion sich beteiligt haben dürften, so mußte die besondere Betätigungsweise ihrer gelehrten Vertreter, der Gesetzesinterpreten, sich in einer anderen autonomen Institution eine Zufluchtsstätte verschaffen. So kam ein *Gelehrtenkollegium* zur Entstehung, das sich der Ausarbeitung von Gesetzgebungsfragen auf Grund der heiligen Verfassung, der Thora, und der ergänzenden „mündlichen Lehre" widmete und sich als das wahre, rechtmäßige Synhedrion, zum Unterschiede von dem Regierungsrat gleichen Namens, betrachtete. Die Führer dieses Gelehrtenkollegiums eben waren zunächst Schemaja und Abtalion und später deren Nachfolger Hillel und Schammai[2]).

§ 60. Die Reform der mündlichen Lehre (Hillel)

Nach dem Ableben des Schemaja und Abtalion ging die Führerschaft im pharisäischen Synhedrion an die wenig bekannten Gelehrten aus dem Geschlechte Bathira (Bne Bathira) über. Die Tradition

[1]) Die zweite Hälfte des Sinnspruchs („und geratet an einen Ort, wo die bösen Wasser sind") bleibt sowohl dem wörtlichen wie dem übertragenen Sinne nach unklar.

[2]) Die hier dargelegte geschichtliche Konjektur scheint uns die einzig mögliche Art zu sein, die äußerst verwickelte Frage von dem Dualismus des Synhedrion zur Zeit des römischen Protektorates zur Lösung zu bringen. Es kann gar keinem Zwei-

stellt diese Gesetzeslehrer als für ihr wichtiges Amt wenig geeignet und nur ungenügend vorbereitet hin. Die Vorrangstellung solcher unberufener Männer bedrohte die gelehrte Körperschaft mit völligem Verfall. Bald jedoch löste die Bne Bathira ein Mann ab, dem es beschieden war, das Pharisäertum auf die höchste Stufe zu erheben und so eine neue Epoche in der Geschichte des Judaismus anzubahnen.

Der große Gesetzeslehrer Hillel, der ungefähr zwischen 75 v. d. chr. Ära und 5 d. chr. Ära lebte, stammte aus Babylonien. Der Reformator der „mündlichen Lehre" kam also nach Judäa aus demselben Lande, aus welchem vier Jahrhunderte früher Esra gekommen war, der der „schriftlichen Lehre", der Thora, zur weitesten Verbreitung verholfen hatte. Hillel entstammte einem vornehmen Geschlecht in Babylonien ansässiger Juden, das seinen Stammbaum bis auf den König David zurückführte. Der Drang nach Wissen bewog den jungen Hillel, sein Geburtsland jenseits des Euphrat zu verlassen und nach Jerusalem, dem Brennpunkt jüdischen Geistes, zu ziehen. Hier wurde er alsbald einer der eifrigsten Schüler Schemajas und Abtalions. Die Überlieferung will wissen, daß Hillel in diesen Jahren gar oft große Not litt, daß aber seine Leidenschaft für die Wissenschaft über alle Bedrängnis Herr wurde. Eines Tages fehlte ihm das Schließgeld für den Pförtner der Schule, in der Schemaja und Abtalion ihre Vorlesungen abzuhalten pflegten; Hillel, der die Vorlesung nicht versäumen wollte, drückte sich von außen an das Fenster des Schulgebäudes und hörte so trotz des kalten Winterabends die Vorträge an. Dank seinem außerordentlichen Fleiße erwarb er bald so hervorragende Kenntnisse in dem schriftlichen und mündlichen Gesetz, daß er nicht

---

fel unterliegen, daß das Synhedrion als der Kronrat des Herodes mit dem Synhedrion der Pharisäer nicht identisch sein konnte (wie es manche Geschichtsschreiber vermuten). Andererseits ist jedoch auch nicht anzunehmen, daß im Talmud die Bezeichnung Synhedrion einer nur theoretischen Schule beigelegt worden wäre, an deren Spitze Schemaja und Abtalion, Hillel und Schammai standen (wie es andere vermuten). So bleibt nur die Annahme übrig, daß in dieser Zeitperiode tatsächlich zwei Synhedrien nebeneinander bestanden, ein Regierungssynhedrion und ein pharisäisches, ein weltliches und ein geistliches, deren letzteres schon aus dem Grunde ein Recht auf diesen Namen beanspruchen konnte, weil es sich zum Teil aus den Mitgliedern des früheren hasmonäischen Synhedrion zusammensetzte. Es scheint nicht ausgeschlossen zu sein, daß diese Mitgliedergruppe eine der Sektionen des Großen Synhedrion, das sogenannte „Kleine Synhedrion", gebildet hatte, wenn man nur die traditionsmäßige Einteilung des Großen Synhedrion in drei Sektionen zu je dreiundzwanzig Mitgliedern auch für die Zeit des Herodes gelten lassen will. Vgl. oben, § 23.

nur in das Gelehrtenkollegium (Synhedrion) als Mitglied aufgenommen werden konnte, sondern bald auch dessen Haupt wurde.

Dies geschah der Tradition zufolge auf folgende Weise. In dem betreffenden Jahre fiel der Vorabend des Passahfestes, an dem, dem Gesetze gemäß, das Osterlamm geopfert werden mußte, auf einen Sabbat. Im Gelehrtenkollegium stand nun die Frage zur Diskussion, ob um des österlichen Opferritus willen die Sabbatruhe verletzt werden dürfe. Die dem Kollegium vorstehenden Bne Bathira waren ganz ratlos. Da sagte irgend jemand: „Es gibt hier einen Babylonier namens Hillel, der ein Schüler von Schemaja und Abtalion war und wohl wissen wird, wie man im vorliegenden Falle zu entscheiden hat." Darauf ließ man Hillel kommen und fragte ihn: „Hast du je gehört, wie mit dem Passahopfer zu verfahren ist, wenn der Vorabend des Passah auf einen Sabbat fällt?" Hillel war um die Antwort nicht verlegen: „Es ist zweifellos," meinte er, „daß um des Passahopfers willen die Verletzung der Sabbatruhe, die sogar um der gewöhnlichen Opferdarbringungen willen verletzt wird, durchaus statthaft ist". Und nun begann er seine Meinung durch drei logische Beweisführungen zu begründen: durch die innere und äußere Analogie und durch den Schluß „a minori ad majus". Indem er das Passahopfer mit dem alltäglichen Tempelopfer für das Volkswohl, dem *Tamid*, verglich, das auch am Sabbattage dargebracht zu werden pflegte, schloß er: da diese beiden Opfer von der Gemeinde, nicht von Privaten stammen, so müssen sie auch hinsichtlich des Sabbats als gleichberechtigt betrachtet werden; da es überdies vom Tamid in der Thora heißt, daß er „zeitgemäß" („be'moado") dargebracht werden müsse und derselbe Ausdruck in dem Passahfestgesetz wiederkehrt, so folgt daraus, daß die Zeitgemäßheit in beiden Fällen bindende Vorschrift sei; nun darf ja die Sabbatruhe um des gewöhnlichen „Tamid" willen gestört werden, um so mehr also um des außergewöhnlichen Passahopfers willen. Alle diese logischen Beweisgründe des Hillel machten jedoch auf die gelehrte Körperschaft keinen Eindruck, und sie suchte sie durch Gegengründe zu entkräften. Es ertönten Stimmen: was haben wir von einem Babylonier zu erwarten? Da rief Hillel aus: „So habe ich es von Schemaja und Abtalion gehört". Als nun die Versammlung die Namen der beiden maßgebenden Autoritäten vernahm, machte sie unverzüglich die Meinung des Hillel zu ihrer eigenen. Hier-

auf legten die Bne Bathira ihr Vorstandsamt im Kollegium nieder und übergaben es Hillel als dem Berufeneren.

Aus dieser talmudischen Legende ist folgendes zu ersehen: Hillels Streben ging darauf aus, in der Gesetzeskunde, in der bis dahin die Macht der Tradition und der Autorität vorwaltend gewesen war, der Methode der logischen Interpretationen den Vorrang zu sichern. Darin bestand auch die Reform der mündlichen Lehre, die zu vollbringen ihm beschieden war. Das in stetiger Entwicklung begriffene „mündliche Gesetz" als die Gesamtheit der die Thora ergänzenden Vorschriften und Bräuche hatte um diese Zeit bereits eine hervorragende Stellung im System des Judaismus erlangt. Jedes der Thoragesetze war gleichsam von einer „Umzäunung", von Ergänzungen und Auslegungen, umgeben, die durch die Autorität „altväterlicher Überlieferung" geheiligt waren. Es bestand nun die Gefahr, daß dieser Prozeß der Anhäufung des Traditionsstoffes im Judaismus zur Lahmlegung der schöpferischen Kräfte führen werde, da der blinde Autoritätsglaube unausbleiblich über das lebendige Denken triumphieren müßte; die notwendig gewordenen Änderungen in der praktischen Gesetzgebung fanden in der Trägheit der Tradition ein schwer zu überwindendes Hindernis. Auf die Abwendung dieser dem Judaismus drohenden Gefahren ging nun die von Hillel inaugurierte wissenschaftliche Richtung geradeswegs aus. Indem Hillel sich die weitere unbehinderte Entwicklung der „mündlichen Lehre" im Geiste des Pharisäismus und deren Anpassung an die Erfordernisse des Lebens zum Ziele setzte, suchte er zugleich einen beweglicheren gesetzgeberischen Apparat, auf der Grundlage einer erweiterten Freiheit der Auslegung der alten Gesetze, zu schaffen. Der *Interpretation* wurden in dem System Hillels so weite Grenzen gesteckt, daß man innerhalb dieser Grenzen das Thoragesetz, je nach den Lebenserfordernissen, nicht nur ergänzen und abändern, sondern auch de facto (wenn auch nicht de jure) außer Kraft setzen konnte. Das Rüstzeug der Interpretation stellten eben die logischen Methoden dar. Hillel wird die Formulierung von sieben derartigen Hauptmethoden (Midoth) in der Gesetzesauslegung zugeschrieben, von denen einige streng logischer Natur (der Schluß vom Allgemeinen zum Besonderen, nach innerer Analogie, a fortiori — „kal we'chomar"), andere wieder mehr von einer kasuistischen Art (die Schlußfolgerung nach äußerer Analogie, nach der äußeren Ausdrucksform usf.) sind.

Dank diesen Methoden und Kunstgriffen vermochte sich von der biblischen Gesetzgebung als dem Grundstamme in *formgerechter* Weise ein weitausgedehntes System ergänzender Normen abzuzweigen, deren *realer* Grund jedoch in dem lebendigen Quell der Volkssitten oder in den Bedürfnissen des im Flusse begriffenen Lebens verborgen lag. Diesen seit Hillel in den Schulen zur Anerkennung gelangten und später noch erweiterten Methoden ist jene große Menge von Gesetzesvorschriften zu verdanken, die in den Bestand der späteren *Mischna,* der Grundlage des *Talmud,* aufgenommen worden sind. Hillel und seine Schule waren übrigens keine radikalen Neuerer; sie brachten nur das in weiterem Maße zur Ausführung, was in bescheidenerem Umfange schon die ersten Pharisäer begonnen hatten (§ 35). So waren sie es, die dem gelehrten Pharisäismus sein endgültiges typisches Gepräge verliehen. Fortan versteht man unter der „mündlichen Lehre" nicht so sehr das starre Aggregat der „altväterlichen Überlieferungen" als vielmehr das lebendige Gesetzgebungssystem, das vermittels des beweglichen Apparats wissenschaftlicher Auslegung mit der Thoraverfassung elastisch verbunden war. „Mündlich" heißt diese Lehre auch ferner darum, weil ihre Ergebnisse im Gedächtnis eingeprägt und von Mund zu Mund, nicht aber auf schriftlichem Wege überliefert werden. Eine Nebenfolge all dieser Neuerungen war eine gewisse Verwischung der Gegensätze zwischen Pharisäern und Sadduzäern, da in den Fällen, in denen ein bestimmtes mündliches Gesetz auf logischem Wege aus einer gleichartigen Gesetzesbestimmung der Schrift abgeleitet wurde, den Sadduzäern der Anlaß fehlte, es abzuweisen, wie sie ehedem grundlose Traditionen oder Volksbräuche abzuweisen pflegten.

Die von Hillel eingeführte Methode der Interpretation ließ für die vom Leben verlangten gesetzgeberischen Reformen den weitesten Spielraum offen. Einige dieser Reformen werden Hillel selbst zugeschrieben; als deren wichtigste gilt das Rechtsinstitut des *Prosbol* (ein griechisches Wort, das soviel wie Übergabe oder Zession bedeutet). Dem biblischen Gesetz zufolge wurden nämlich alle Schuldverpflichtungen mit dem Anbruch des Schemitajahres, d. i. des siebenten oder Sabbatjahres, null und nichtig. Dieses humane Gesetz pflegten nun viele Schuldner zu mißbrauchen, indem sie Darlehen aufnahmen mit dem Hintergedanken, die Zahlung bis zum Schemitajahr hinauszuzögern, um sich so von Rechts wegen ihrer Verpflichtung

entziehen zu können. Dies hatte wiederum zur Folge, daß die Kreditgeber aus Furcht, im nächsten Sabbatjahr um ihr Geld zu kommen, den Kreditbedürftigen jede Hilfe verweigerten. Da bei dieser Rechtslage das Darlehensgeschäft wie der Handel überhaupt schwer darniederlagen, führte Hillel den Vorbehalt des „Prosbol" ein, der darin bestand, daß der Kreditgeber vor Anbruch des Schemitajahres vor Gericht erklären durfte, er zediere diesem das ihm geschuldete Kapital mitsamt dem Rechte, es jederzeit für sich einfordern zu können. Eine derartige Erklärung vor Gericht gewährleistete dem Gläubiger sein Eigentumsrecht auch nach Anbruch der Schemita. So wurden die für das wirtschaftliche Leben schädlichen Folgen des Sabbatjahres beseitigt, ohne daß das humane Rechtsinstitut formell außer Kraft gesetzt worden wäre.

Die Wirksamkeit Hillels zeitigte überaus wichtige Folgen für die Gesamtentwicklung des Judaismus, und nicht ohne Grund stellt die talmudische Überlieferung diese Wirksamkeit der des großen Gesetzeslehrers Esra gleich, des Begründers jener Schule der Soferim, aus der sich im Laufe der Zeit die pharisäische Lehre entwickelte.

Hervorragend auf dem Gebiete der Gesetzeskunde, war Hillel noch bedeutender als Schöpfer einer erhabenen ethischen Lehre. Den religiösen Ritus betrachtete Hillel nicht als Selbstzweck, sondern nur als ein Mittel zur sittlichen Vervollkommnung der Persönlichkeit. „Die Pflichten des Menschen gegen seinen Nächsten" überwogen in seinem System die „Pflichten des Menschen gegen Gott". Ein Heide, der zum Judentum übertreten wollte, und den die Fülle der jüdischen Gesetze und Bräuche abschreckte, wandte sich einst an Hillel mit der Bitte, ihm in ganz kurzen Worten das Wesen der jüdischen Glaubenslehre zu vermitteln. Und Hillel sagte ihm: „Was dir selbst unangenehm ist, das tue keinem anderen[1]). Das ist der Grundgehalt der Thora, alles andere nur eine Erklärung dazu". Das biblische Gebot: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" ist hier also in seiner mehr konkreten Umkehrung wiedergegeben: „Tue dem anderen das nicht, was du nicht wünschest, daß er es dir tun solle". In seinem Lebenswandel war Hillel eine wahre Verkörperung jener erhabenen

[1]) Dieser Ausspruch findet sich auch im Buche „Tobit" in dem Vermächtnis des Tobit an seinen Sohn (4, 15), woraus zu ersehen ist, daß er in dieser Epoche als moralischer Sinnspruch in Umlauf gekommen war. Von hier aus fand er den Weg in das Evangelium.

sittlichen Prinzipien, die er seinen Mitmenschen predigte. Dieser Weise, der an Sokrates erinnert, zeichnete sich durch außergewöhnliche Milde und Sanftmut aus. Seine Milde war sprichwörtlich geworden. Ein Mann — so erzählt die Überlieferung — ging einmal eine Wette ein, daß es ihm gelingen werde, Hillel außer Fassung und in Zorn zu bringen. Der Mann erscheint nun dicht vor Sabbatbeginn bei Hillel, als dieser, wie üblich, vor Eintritt des heiligen Tages sein Bad nahm, und verlangt ihn in einer dringenden Angelegenheit zu sprechen. Als Hillel, das Bad unterbrechend, zu dem Besucher eilt, vernimmt er eine ganz nichtige Frage, die der milde Lehrer jedoch durchaus wohlwollend beantwortet. Einige Minuten später erscheint der aufdringliche Besucher wiederum mit einer völlig unnützen Frage, und dann auch zum dritten Male; Hillel aber läßt ihm jedesmal in allerfreundlichster Weise die Antwort zuteil werden. Der Besucher gerät schließlich außer Fassung und ruft erzürnt aus: „Solcher wie du, Hillel, möge es weniger werden in Israel!" — „Weshalb denn, mein Sohn?" fragte Hillel sanft. „Ich habe deinetwegen ja eine Wette verloren", erwiderte jener. „Nun," meinte Hillel, „es ist besser, daß du eine Wette verlierst, als daß ich die Geduld verliere". — Als Wahlsprüche des Hillel sind folgende Sätze bekannt: „Liebe den Frieden und jage ihm nach, liebe die Menschen und halte sie an zur Gotteslehre". „Wer nach Ruhm hascht, verliert seinen Namen; wer nicht zunimmt (in der Erkenntnis), nimmt ab; wer nichts lernen will, ist nicht wert, daß er lebe; und wer die Toga (des Gelehrten) als ein Werkzeug braucht, geht zugrunde". „Wenn ich nichts tue für mich, wer dann für mich? Wenn ich es aber für mich allein nur tue (d. i. wenn ich mich von der Gemeinschaft absondere), was bin ich? Und wenn ich jetzt nicht tue (was sich gehört), wann denn?"[1])

Im Vorsitz im Synhedrion der Gelehrten stand Hillel der Pharisäer *Schammai* zur Seite. Die religiösen Grundsätze dieses Gesetzeslehrers

[1]) Außer diesen Aussprüchen, die Hillel im ersten Kapitel des ethischen Traktats „Aboth" zugeschrieben werden, findet sich noch eine Reihe Sinnsprüche in dessen zweitem Kapitel (3—6), die gleichfalls Hillel in den Mund gelegt werden. Die Urheberschaft dieser zweiten Reihe, die mit einer Unterbrechung der chronologischen Reihenfolge, nach den Sprüchen des Juda Ha'nassi und der späteren Lehrer, angeführt ist, steht jedoch nicht fest, da es wohl möglich sein könnte, daß sie nicht von Hillel I, dem „Alten" (Hillel ha'saken) stammt, sondern von einem der späteren Träger dieses Namens aus der Reihe der palästinischen Patriarchen. Die Echt-

zeichneten sich durch übermäßige Strenge aus. Er pflegte das Gesetz in rigorosester Weise auszulegen, im Gegensatz zu Hillel, der die Bürde des Gesetzes in jeder Weise zu erleichtern suchte. Über die Strenge des Schammai kamen Legenden in Umlauf. So erzählte man, daß er seinen minderjährigen Sohn an den festgesetzten Fasttagen zum Fasten anhielt; auch soll er einmal, als seine Schwiegertochter am Sukkothfest einen Knaben gebar, den Estrich über dem Zimmer, wo die Wöchnerin lag, abgebrochen und das Dach mit Laub bedeckt haben, damit der Neugeborene die Vorschrift über das Verweilen in der Laubhütte, der „Sukka", erfülle. Zum Unterschiede von Hillel war Schammai auch in seinem Verhalten zu den Mitmenschen sehr schroff. Als ein Heide, der Jude werden wollte, Schammai einst darum bat, ihm in einigen Worten („solange er es auf einem Beine aushält") das Wesen der jüdischen Glaubenslehre auseinanderzusetzen, jagte ihn der gestrenge Lehrer ohne weiteres weg. Dagegen nahm Hillel den Wahrheitssucher freundlich auf und gewann ihn für das Judentum durch den obenangeführten Spruch, der den Sinn der Religion auf das Prinzip der Nächstenliebe zurückführt. Ein anderer Heide soll, wie die Überlieferung berichtet, zu Schammai gekommen sein und ihm erklärt haben, er wolle zum Judentum übertreten, mit der Bedingung jedoch, daß er nur das schriftliche Gesetz, nicht aber auch das mündliche zu befolgen hätte. Schammai wies das Anerbieten schroff zurück; dagegen nahm Hillel den Heiden in die Gemeinde der Juden auf und gab sich mit seiner Unterweisung ab. Am ersten Unterrichtstage zeigte er ihm die Buchstaben des hebräischen Alphabets von dem ersten bis zum letzten, und dann am zweiten Tage dieselben Schriftzeichen in umgekehrter Ordnung, mit dem letzten angefangen. Auf die Frage des Schülers, warum er denn heute anders unterwiesen werde als gestern, erwiderte Hillel: „Mitnichten! Es ist dasselbe, nur in verschiedener Form. Ebenso verhält es sich mit der mündlichen und schriftlichen Lehre" (d. h. das mündliche Gesetz

heit der Aussprüche des Hillel in Aboth, Kap. I, findet zum Teil auch darin ihre Bestätigung, daß einer dieser Sprüche in aramäischer Sprache, der Muttersprache des Babyloniers Hillel, angeführt wird. Aus der umstrittenen Reihe kann Hillel noch folgender aramäischer Sinnspruch zugeschrieben werden: als er einst einen über dem Wasser schwimmenden Schädel erblickte, soll er nämlich gesagt haben: „Dieweil du ertränkt hast, haben sie dich ertränkt; zuletzt werden die, die dich ertränkt, ertrinken" — eine Anspielung auf die Umwälzungen und den Kampf um die Macht im Judäa jener Epoche.

stellt dieselbe Thora nur von einer anderen Seite dar). Der Bekehrte mußte dies nun selbst einsehen. Als diese zwei Bekehrten später einmal zusammenkamen, sagten sie: „Die Strenge des Schammai hätte uns beinahe vom Heiligtum weggestoßen, die Milde des Hillel hat uns aber in das Heiligtum eingeführt". Vielleicht ließ sich jedoch Schammai in seinem Widerstand gegen die Zulassung der Proselyten in die Mitte der Juden von politischen Erwägungen allgemeiner Natur leiten, während Hillel ebenso grundsätzlich auf die Bekehrung von Heiden Wert legte.

Wie bereits erwähnt, wich Schammai von Hillel auch in der allgemeinen Tendenz der Gesetzesauslegung ab. Er war streng konservativ und strebte zur „Umzäunung des Gesetzes" durch ergänzende prohibitive Normen, um so dessen Übertretung vorzubeugen; dagegen wandte er das Rüstzeug der Interpretation nur ungern zur Milderung der Zucht und zur Reformierung veralteter Bestimmungen an. Aber auch abgesehen von diesen Meinungsverschiedenheiten zwischen der konservativen und der fortschrittlichen Richtung, zeitigte die neue Epoche noch viele andere Differenzen innerhalb der Partei der gelehrten Pharisäer. Die von Hillel vertiefte Methode der „Gesetzesforschung" (Darschanuth) mußte theoretische Meinungsverschiedenheiten mit sich bringen, die sich dann auch im praktischen Leben auswirkten. Die gleichen Stellen der Heiligen Schrift wurden von den verschiedenen Gelehrten in ungleicher Weise ausgelegt, und so bildeten sich in dem pharisäischen Synhedrion oder Gelehrtenkollegium verschiedene „Schulen". An die Stelle der ehemaligen, durch die Zucht der Tradition zusammengehaltenen Gesinnungsgemeinschaft der Pharisäerpartei trat nun eine Mannigfaltigkeit der Gesinnungsarten, die eine unmittelbare Folge der freien Forschung war. Die Jünger der zwei Gesetzeslehrer spalteten sich in zwei Schulen: die Schule des Hillel und die des Schammai („Beth-Hillel" und „Beth-Schammai"), deren Kontroversen von größtem Einfluß auf die weitere Entwicklung der mündlichen Lehre waren. Es begann nun die unvermeidliche Differenzierung innerhalb der Pharisäerpartei selbst.

§ 61. Die Apokryphen und Apokalypsen

Neben der „mündlichen Lehre" der gesetzeskundigen Pharisäer kam um diese Zeit auch noch ein volkstümliches Schrifttum zur Ent-

faltung, das sich gleichfalls an die Bibel anschloß, jedoch von einer anderen Seite her. Bestand die Wirksamkeit der gelehrten Pharisäer darin, die gesetzgebenden Partien der Bibel, die „Thoraverfassung" im engeren Sinne, weiter zu entwickeln, so setzten die mehr zur Spekulation und zur Religion des Herzens hinneigenden Männer jene Arbeit an den großen Problemen des Glaubens und der Sittlichkeit fort, die in den Werken des letzten Bibelteiles (der „Ketubim") ihren Ausdruck gefunden hatte. Dieser Teil der Bibel war um diese Zeit noch nicht kanonisiert und stand so für die Aufnahme neuer literarischer Produkte gleichsam noch offen. Es tauchten nun Nachahmungen der Psalmen, der Sprüche sowie der „Weisheitsliteratur" überhaupt auf, insbesondere aber solche des „Danielbuches", das den Grund zu den Apokalypsen, dieser mystischen Gattung des Prophetentums, gelegt hatte. Das neue pseudo-biblische Schrifttum entstammte den verschiedensten Kreisen der jüdischen Gesellschaft: den pharisäischen, den essäischen und sogar den sadduzäischen oder jüdisch-hellenistischen; es fand sowohl in Judäa als auch in der Diaspora Verbreitung, wo man den hebräischen und aramäischen Text dieser Werke ins Griechische übersetzte. Dieses in den Bestand des biblischen Kanons nicht aufgenommene spätere Schrifttum ging jedoch zum größten Teil in seinen hebräischen Urtexten verloren, so daß zu uns nur vereinzelte Bücher oder gar nur deren Bruchstücke, vornehmlich in griechischer Übersetzung, gelangten. Und doch waren alle diese von den späteren Hütern des Gesetzes verworfenen „verborgenen" und „draußen befindlichen" Bücher, die „Apokryphen" und „Pseudepigraphen" („Seforim genusim" und „Seforim chizonim"), urwüchsige Schöpfungen des Volksgeistes und übten ihren Einfluß auf die allerverschiedensten Volksschichten aus. Was sich von diesem Schrifttum erhalten hat, legt beredtes Zeugnis davon ab, daß das geistige Schaffen des damaligen Judäa nicht allein auf das Gebiet der pharisäischen Gesetzeskunde beschränkt war, daß der nationale Geist vielmehr auf allen von der klassischen biblischen Epoche gebahnten Wegen unaufhaltsam vorwärts schritt. Das religiöse Suchen kam nicht zum Stillstand; mit der größten Anspannung arbeitete der Geist an den höchsten Problemen der Ethik, und gar oft ließ sich die Seele des Gläubigen in jene Sphäre des Unerkennbaren, des Jenseitigen fortreißen, wohin die Lebensweisheit eines Ben Sirah den Eintritt verwehrt hatte (§ 17). Nicht selten hören wir aus diesem

Schrifttum auch einen Nachklang der zeitgenössischen Geschichte. In dieser Hinsicht ist das apokryphische Schrifttum sogar in seiner fragmentarischen, von späteren (beispielsweise christlichen) Beimischungen nicht freien Form immer noch ergiebiger für die Erkenntnis der Stimmungen dieser Epoche als der Stoff der „mündlichen Lehre", der uns in der späteren Mischnaredaktion überliefert ist.

Gleichwie in den alten Psalmen nicht selten die Herzensergüsse der von den politischen Umwälzungen jener Zeit erschütterten Männer ihren Ausdruck fanden, so beweint auch in den apokryphischen, nach dem Einfall des Pompejus in Judäa verfaßten „Psalmen Salomos" der gottesfürchtige Pharisäer die Drangsale und das Unheil seiner Zeit[1]). Der neuerstandene Psalmendichter grämt sich über die Vermehrung der „Sünder" unter den Besitzenden, wobei er anscheinend vor allen Dingen die zu Anhängern des Hasmonäerhauses und der regierenden Schicht gewordenen Sadduzäer im Auge hat (Kap. 1). Er preist das göttliche Gericht über die sündhafte Dynastie und über seine Heimat, das sich in dem Eindringen der Heiden (der Legionen des Pompejus) „in den Altar Gottes" kundgetan habe, sowie darin, daß sie „Jerusalem verhöhnt und zertreten" haben (Kap. 2). Er vermag nicht ohne Schaudern der Einzelheiten der überstandenen Krise zu gedenken:

Gott führte vom Ende der Erde den gewaltigen Stößer heran,
verhängte Krieg über Jerusalem und sein Land.
Die Fürsten des Landes gingen ihm fröhlich entgegen,
sprachen zu ihm: Erwünscht ist dein Kommen, tretet ein in Frieden!
Sie ebneten rauhe Wege vor seinem Einzug,
öffneten die Tore Jerusalems, bekränzten ihre Mauern.

1) Nach der von der neueren Forschung erhärteten Ansicht sind die „Psalmen Salomos" in Palästina in den ersten Jahrzehnten nach der Einnahme Jerusalems durch Pompejus zur Entstehung gekommen. Der Inhalt einiger Kapitel kann, ungeachtet der in der Psalmendichtung üblichen Weglassung der historischen Namen, nur auf die Ereignisse des Jahres 63 bezogen werden (Kap. 2, 8, 17), da hier von „Landesfürsten", die dem Feinde „freudig entgegengingen" (die Hasmonäerbrüder Aristobul und Hyrkan) die Rede ist, sowie von dem Eindringen in den Jerusalemer Tempel und dem Fortführen der Gefangenen „ins Abendland, zur Verspottung" (der Triumphzug des Pompejus in Rom) und schließlich von dem Untergang des Eroberers auf dem Meere, in der Nähe Ägyptens (der Tod des Pompejus im Kampf der Triumvirn bei Pharsalus, im Jahre 48). Der Urtext war, nach dem Stile zu urteilen, hebräisch, es ist aber lediglich die griechische Übersetzung in 18 Kapiteln erhaltengeblieben. Daß das Buch pharisäischen Kreisen entstammt, ergibt sich aus dem ganzen Grundton, sowie aus dem feindseligen Verhalten des Verfassers zu den letzten Hasmonäern und der sadduzäischen Aristokratie.

Er zog wie ein Vater in seiner Kinder Haus mit Frieden,
faßte mit großer Sicherheit festen Fuß,
nahm (aber dann) ihre Turmfesten ein und Jerusalems Mauer . . .
Er richtete ihre Führer hin und alle Weisen im Rate,
vergoß das Blut der Bürger Jerusalems wie unreines Wasser,
führte ihre Söhne und Töchter fort, die sie in Unzucht gezeugt hatten . . .
Der Gottlose hat unser Land von seinen Bewohnern entblößt . . .
In seinem grimmen Zorn schickte er sie weg bis ins Abendland
und die Obersten des Landes (gab er preis) der Verspottung schonungslos.
(8, 15—21; 17, 11—12.)

Der unbekannte Verfasser der Psalmen, der wahrscheinlich bis in die Zeit des Herodes hinein gelebt hat, ist tief von dem Bewußtsein der Sündhaftigkeit der Herrscher und der oberen Schichten durchdrungen und erwartet einen König-Messias aus dem Hause Davids, der das Land im Geiste der strengen Theokratie regieren wird (17, 21—46). Den künftigen Regenten, den „Gesalbten Gottes", erwähnend, betont er immer wieder: „Der Herr selbst ist unser König, immer und ewig". Von dem Herrscher entwirft er das folgende ideale Bild:

Er (herrscht als) gerechter König, von Gott unterwiesen, über sie (die Juden),
und in seinen Tagen geschieht kein Unrecht unter ihnen,
weil sie alle heilig sind, und ihr König der Gesalbte Gottes ist.
Denn er verläßt sich nicht auf Roß und Reiter und Bogen;
auch sammelt er sich nicht Gold und Silber zum Kriege
und auf die Menge setzt er nicht seine Hoffnung für den Tag der Schlacht.
(17, 32—33.)

Aus diesem wie aus einer Reihe anderer Psalmen desselben Verfassers hören wir eine scharfe Verurteilung der weltlichen Politik der Hasmonäer sowie der sie unterstützenden Sadduzäerpartei heraus. Aus den bitteren Erfahrungen seines Zeitalters sucht der pharisäische Verfasser eine Lehre im Geiste seiner Partei zu gewinnen. Wen seine Reden vom gottlosen Herrscher im Auge haben, ob den Alexander-Jannäus, den ephemeren König Antigonus II. oder gar Herodes I., ist schwer zu entscheiden. Für ihn sind übrigens die letzten Herrscher aus dem Hasmonäerhause und der halb-jüdische König gleich schlecht, da sie ja alle insgesamt und in jeder Weise dem geistlichen Ideal der Theokratie nach pharisäischer Auffassung zuwiderhandeln.

Ging nun das messianische Ideal der Pharisäer nicht über die Grenzen irdischer Hoffnungen hinaus, so gewann es in anderen Volksschichten eine um so ausgesprochenere mystische Form, die jede Grenze zwischen dem irdischen und dem himmlischen Reiche

verwischte. Die mystisch veranlagten Geister, insonderheit unter den Essäern, fühlten sich unwiderstehlich von den prophetischen Offenbarungen und „wunderbaren Visionen" hingezogen, deren Musterbeispiel seit einem Jahrhundert in der Apokalypse des „Daniel" vorlag. Um die Geheimnisse der Zukunft, das Geheimnis von Leben und Tod, um die Geschicke einzelner Menschen und Völker enträtseln und entziffern zu können — dazu schienen phantastische Konstruktionen, die Erde und Himmel verbanden, eine Engellehre, eine Dämonenlehre und allerhand andere Theorien über zwischen Gott und Mensch vermittelnde Kräfte das geeignetste Mittel zu sein. Keime dieses Mystizismus machten sich bereits in den „Visionen" der Propheten Jeheskel und Sacharja und des Hellsehers Daniel bemerkbar; nun kamen sie in der bedeutendsten Apokalypse des I. Jahrhunderts v. d. chr. Ära, im „Buche Henoch", zu voller Entfaltung.

Schon der Name des Hauptthelden dieses Buches führt den Leser in das dunkelste Dickicht der religiösen Mystik. *Henoch* ist kein anderer als der biblische Chanoch, ein Urahne des Noah, von dem eine dunkle Sage berichtet, daß „er mit Gott wandelte und siehe da! er verschwand, denn Gott nahm ihn hinweg" (Gen. 5, 24). Im Volke gingen nun verschiedene Legenden über das Wunder der „Himmelfahrt", über die Taten und Offenbarungen des frommen Chanoch um[1]). Diese Legenden standen mit der Sage von dem Falle der Engel in Zusammenhang, von denen es in der Genesis (6, 2—4) heißt, daß sie, die „Kinder Gottes", zu den „Töchtern der Menschen eingingen" und dadurch ein Überhandnehmen der Sündhaftigkeit und schließlich die Katastrophe der Sintflut herbeiführten. Der erdgeborene Chanoch oder Henoch, der sich in ein himmlisches Wesen verwandelte, und die der Sünde der Erde verfallenen Kinder des Himmels — dies ist der zwiefache Hintergrund, auf dem der Verfasser der neuen Apokalypse seiner phantastischen Linienführung, die jedoch zugleich auf reale Verhältnisse hindeutet, freien Lauf läßt.

Das „Buch Henoch" beginnt mit einer himmlischen Vision, die dem Henoch von den „heiligen Engeln" gezeigt wird: einer Vision

[1]) Schon bei Ben Sirah (44, 16 u. 49, 14) heißt es von Chanoch, er sei ein „Wunder der Gotteserkenntnis für alle Geschlechter". Die Legenden über Chanoch finden sich hie und da in den späteren haggadischen „Midraschim" („Hechaloth" u. a.), in denen der gen Himmel gefahrene Heilige mit dem Engel Metatron identifiziert wird, der dann in der Kabbala als der am Throne Gottes diensttuende Engel erscheint.

von dem kommenden Weltgericht, das die Gottlosen vernichten und die Gerechten belohnen wird. Dann folgt der erste Teil des Buches (Kap. 6—36), der die auf der erwähnten biblischen Sage von den „Kindern Gottes" und den „Töchtern der Menschen" beruhende Engellehre (Angelologie) enthält. Eine Schar himmlischer Engel mit Semjasa und Asael (oder Asasel) an der Spitze kam auf die Erde herunter, und durch die Schönheit der Menschentöchter gereizt, nahmen sie sich Weiber aus deren Mitte; dieser Verbindung entsproß ein Geschlecht von Riesen, von raubgierigen und lasterhaften Wesen, die die Erde mit Gewalttaten und Unzucht überfluteten. Asael unterwies die Menschen im Gebrauch von Schlachtmessern und allerhand Mordinstrumenten, sowie in dem der Edelsteine, der Schmucksachen und verschiedener kosmetischer Mittel; andere gefallene Engel lehrten die Menschen die Kunst der Beschwörungen, die Sterndeutung oder die Astrologie, sowie andere Naturgeheimnisse. Als die Erde von dem Geschrei über das von dem sündhaften Geschlecht angerichtete Unheil „widerhallte", riefen die Himmelsengel (die Erzengel) Michael, Uriel, Gabriel und Raphael das Gericht des Allerhöchsten an, und es wurde nun beschlossen, die sündige Erde mit einer Wasserflut zu bestrafen, die gefallenen Engel über die ganze Welt hin zu zerstreuen und den die größte Schuld tragenden Asael in ein finsteres Loch in der Wüste zu werfen[1]). Darauf wird Henoch auf die Erde geschickt, um dieses Himmelsurteil zu verkünden; er durchwandert dabei die Erde und die Unterwelt, dringt in die Geheimnisse der Natur ein, bekommt die Gegenden, in die die bösen Dämonen verbannt werden sollen, zu sehen, sieht die Wohnstätten der Seelen der verstorbenen Gerechten und Sünder, die Gerichtsstätte der verurteilten Menschenkinder im „Tale der Verdammnis" bei Jerusalem (Gehinnom oder Gehenna, das „Tal der Wehklagen") und auch in einem duftenden Garten am Rande des Morgenlandes das Paradies mit dem blühenden Baume der Erkenntnis oder dem „Baume der Weisheit".

[1]) Dieser Engel oder böse Geist ist zweifellos mit dem biblischen „Asasel" in der Wüste (Lev. 16, 8 f.), der dem Gott Jahve gegenübergestellt wird, identisch, was auf den uralten Ursprung dieses Volksglaubens hinweist. Die spätere haggadische Literatur kennt sehr wohl die beiden Rädelsführer der bösen Dämonen, „Schemchasai und Asael", die die Sintflut über die Erde heraufbeschworen haben; auch weiß sie zu berichten, daß der reumütige Schemchasai sich „zwischen Himmel und Erde" aufhängte, während Asael in seiner Sündhaftigkeit immerdar verharrt („Midrasch Avkir").

Die nun folgende Kapitelreihe des „Buches Henoch" (namentlich Kap. 45—57) kann wohl als eine „Messianologie" bezeichnet werden, da hier in vielen Visionen die erneuerte Weltordnung unter der Herrschaft des Messias zur Darstellung kommt. Hier erscheint in den Himmelsgesichten zum ersten Male neben Gott („dem Betagten") der engelgleiche „Menschensohn"[1]), der Auserwählte Gottes oder der Messias, dem die Macht verliehen ist, die „Könige von ihren Thronen und aus ihren Königreichen zu verstoßen, weil sie den nicht dankbar anerkennen, der sie mit der Macht ausstattete". Nach dem Erscheinen des Messias auf Erden wird sich auch das Wunder der Auferstehung der Toten erfüllen: „Der Scheol (die Unterwelt, das Totenreich) wird wiedergeben, was er empfangen, und die Hölle wird herausgeben, was sie schuldet." Die Gerechten werden wie die guten Engel selig werden, während die Sünder „von den Plageengeln mit allen dem Satan zurechtgemachten Marterwerkzeugen" gepeinigt werden sollen. Den Sündern werden dabei die „Könige und die Mächtigen der Erde" zugerechnet, die neben den „Scharen des Asael" in den Abgrund der ewigen Verdammnis geworfen werden[2]). Den messianischen Visionen folgt eine Reihe von „astronomischen" Kapiteln, in denen im Zusammenhang mit der Zeitberechnung nach dem Mondkalender in ausführlicher Weise der Mondlauf geschildert wird.

In einem besonderen Abschnitt des „Henochbuches" (Kap. 85—90) wird eine symbolische *Historiosophie* entwickelt, eine Geschichte aller Generationen von Adam bis zu den Hasmonäern. Unter dem Bilde von Tieren erscheinen in diesen Visionen die Symbole der einzelnen Generationen, wobei die weißen und sanftmütigen Tiere die Generationen der Gerechten versinnbildlichen. Die Nachkommen

---

[1]) Dieser Ausdruck, wie auch das Epitheton „der Betagte", ist dem Buche Daniel entlehnt (7, 13: „Bar enosch" = Menschensohn; vgl. 7, 9 u. 22), so daß es durchaus nicht notwendig erscheint, hierin eine spätere christliche Interpolation zu erblicken, wiewohl derartige Interpolationen an anderen Stellen vielleicht zu finden sind.

[2]) Dieser Kapitelreihe schließt sich ein Kapitel (56) an, in dem von dem Einfall der „Parther und Meder" die Rede ist, die aber an der „Stadt der Gerechten (Jerusalem) ein Hindernis antreffen" und sich gegenseitig vernichten werden. Ob hier nicht vielleicht der Einfall der Parther gemeint ist, der sich gegen die Römer richtete und Antigonus II. zum Throne verhalf? Der fromme Verfasser des „Henoch", der wohl kaum für Antigonus etwas übrig haben konnte, mochte indessen vielleicht in der gegenseitigen Zerfleischung der Heiden, der Parther und Römer, ein Strafgericht Gottes erblickt haben.

Jakobs erscheinen in der Gestalt einer Herde weißer Schafe, die von wilden Tieren, d. h. von den gewaltigen Weltmächten, oder genauer von deren Gebietern, umringt sind. Vier Epochen verfließen während der Herrschaft der Raubtiere, unter denen Assyrien, Babylonien, Persien und Syrien zu verstehen sind. In der letzten Periode werden die Nachkommen Jakobs von den Raubvögeln (den Griechen) zerfleischt; nun setzt sich aber die sanftmütige Schafherde zur Wehr: „Ich sah, daß ein großes Horn bei einem von jenen Schafen hervorsproß, und ihre Augen öffneten sich . . . Ich sah, daß den Schafen ein großes Schwert überreicht wurde, und die Schafe zogen gegen alle Tiere des Feldes, um sie zu töten, und alle Tiere und Vögel des Himmels flohen vor ihnen. Und ich sah, daß ein Thron in dem lieblichen Land errichtet wurde, und der Herr der Schafe setzte sich darauf" (Kap. 90, 8—20). In dieser phantastischen Vision werden, wie es scheint, die Erhebung der Juden gegen die syrische Unterjochung („den Schafen wurde ein großes Schwert überreicht") und die hasmonäischen Heldentaten (das „große Horn" mag Juda Makkabäus oder Jochanan-Hyrkanus bedeuten) dargestellt. Der in symbolischer Form gehaltene Überblick über die Weltgeschichte bricht nun mit dieser Epoche ab, in der anscheinend der Verfasser dieses Abschnittes des „Henochbuches" auch gelebt haben mag.

Die letzten Kapitel des „Henochbuches" sind mit Belehrungen und Ermahnungen ausgefüllt, die an „alle meine Kinder, die auf der Erde wohnen werden, und an die künftigen Geschlechter" gerichtet sind. Aus dem Dunkel des Symbolismus tritt hier der Verfasser in den Lichtkreis der „Weisheit" und der höchsten Sittlichkeit. Die Ermahnungen gehen in harte Strafreden über, die die damaligen gesellschaftlichen Zustände aufs trefflichste kennzeichnen: „Ich sage euch, meine Kinder, liebet die Gerechtigkeit und wandelt in ihr . . . Wandelt nicht auf dem Wege der Bosheit, noch auf den Wegen des Todes . . . Wehe denen, die ihre Häuser durch Sünde aufbauen, denn sie werden von ihrer ganzen Gründung losgerissen werden und durchs Schwert fallen; die aber, die Gold und Silber erwerben, werden plötzlich im (Jüngsten) Gericht umkommen. Wehe euch Reichen, denn ihr habt euch auf euren Reichtum verlassen und ihr werdet aus euren Schätzen heraus müssen, denn ihr habt in den Tagen eures Reichtums nicht an den Höchsten gedacht . . . Oh, wären doch meine Augen eine Wasserwolke, um über euch zu weinen und meine Tränen

auszugießen, damit ich von meines Herzens Trübsal ausruhen könnte! . . . Wehe euch, die ihr eurem Nächsten Böses zufügt, denn nach eurem Tun soll euch vergolten werden. Wehe euch lügnerischen Zungen . . . Ihr Leidenden aber, fürchtet euch nicht, denn Heilung wird euch zuteil werden: helles Licht wird euch scheinen, und ihr werdet die Stimmen der Ruhe vom Himmel her hören" (Kap. 94—96). Zuweilen werden in diesen Belehrungen auch religionsphilosophische Fragen angeschnitten, wie z. B. das Problem der Willensfreiheit und der Vorherbestimmung. Dabei tritt der Verfasser für das Prinzip der Willensfreiheit ein: „Die Sünde ist nicht auf die Erde geschickt worden, sondern die Menschen haben sie von sich selbst aus geschaffen, großer Verdammnis fallen darum anheim, die sie begehen" (98, 4). Hieraus entspringt die Verantwortung des Menschen für seine Handlungen. Die Handlungsweise des Menschen wird im Himmel überwacht, wo über Verdienst und Verfehlung Buch geführt wird: „Jede Sünde wird täglich im Himmel vor dem Höchsten aufgeschrieben" (98, 7; vgl. 104, 7). Auch werden vom Verfasser verschiedene Irrlehren bekämpft; er tadelt diejenigen, die „Lügenrede und Frevelworte niederschreiben", anscheinend damit auf die ketzerischen, im Geiste des Sadduzäertums oder des Hellenismus abgefaßten Bücher anspielend. „Denn — fügt er mit beißender Ironie hinzu — sie schreiben ihre Lüge auf, daß die Leute die Torheit hören und nicht vergessen" (98, 15; vgl. 99, 2 u. 104, 11 f.). Eine Ketzerei schlimmster Art ist ihm das sadduzäische Leugnen der Vergeltung im Jenseits, und der Verfasser hat zweifellos die Sadduzäer und die Hellenisten im Auge, wenn er die Wankelmütigen mit folgenden Worten ermahnt: „Fürchtet euch nicht, ihr Seelen der Gerechten, und seid voll Hoffnung ihr, die ihr in Gerechtigkeit sterbt! Trauert nicht, wenn eure Seele in großer Trübsal, in Jammer, Seufzen und Kummer in die Unterwelt hinabfährt, und euer Leib zu eurer Lebzeit nicht erlangte, was eurem Werte entsprach . . . Wenn ihr sterbt, so sprechen die Sünder über euch: ‚Wie wir sterben, so sterben die Gerechten. Was haben sie für Nutzen von ihren (guten) Taten gehabt? Was ist ihr Vorzug vor uns? Von jetzt an sind wir gleich . . .' Ich schwöre euch nun, ihr Gerechten: ich weiß ein Geheimnis; ich habe es auf den himmlischen Tafeln gelesen und habe das Buch der Heiligen gesehen . . . Daß allerlei Gutes, Freude und Ehre für die Geister der in Gerechtigkeit Verstorbenen bereitet und aufgeschrieben

ist, daß euch vielerlei Gutes zum Lohne für euer Mühen gegeben wird, und daß euer Los besser als das der Lebenden wird. Eure Geister . . . werden leben, sich freuen und fröhlich sein, eure Geister werden nicht vergehen" (102—103). Ähnliche Reden werden an die Sünder gerichtet, nur mit der umgekehrten Schlußfolgerung: nach glücklichem Leben auf Erden harren ihrer fürchterliche Qualen im Jenseits. Die Reihe der „Belehrungen" schließt mit der Erklärung des Verfassers: „Wenn ihr alle meine Worte richtig in euren Sprachen (ab)schreibt (übersetzt), nichts ändert oder auslaßt . . ., dann weiß ich ein anderes Geheimnis: (meine) Bücher werden den Gerechten und Weisen übergeben werden und viel Freude, Rechtschaffenheit und Weisheit verursachen" (104, 11—12).

Aus alledem ist zu ersehen, daß das umfangreiche „Henochbuch" kein einheitliches Werk ist, sondern aus einem ganzen Zyklus von Büchern verschiedener Verfasser besteht, die zu verschiedenen Zeiten unter dem Decknamen des geheimnisvollen Heiligen uralter Zeiten geschrieben haben. Seinem Geiste nach ist dieses Sammelwerk zweifellos gegen das Sadduzäertum, als die Aristokratie des Besitzes und der Macht, sowie gegen die sadduzäische Bestreitung der Unsterblichkeit der Seele und die Vorliebe dieser Partei für die hellenistische Kultur gerichtet. Im „Henochbuche" sind Elemente des Pharisäismus und des Essäismus in gleicher Weise vorhanden, und wir werden wohl in unserer Annahme nicht fehl gehen, daß die eschatologischen Bestandteile (über das „Ende der Zeiten", das Jüngste Gericht u. dgl.) der Feder eines Essäers entstammen, während die Verfasser der Belehrungen in den Kreisen der Pharisäer zu suchen sind. Das Buch ist allem Anscheine nach im Laufe des ersten Jahrhunderts v. d. chr. Ära abgefaßt worden. Seine Verfasser sahen den Glanz und den Niedergang der Hasmonäer, und dann den Beginn des römischen Protektorats in Judäa. Was sie indessen bewegte, waren weniger die politischen Umwälzungen als vielmehr der sittliche Verfall der höheren Gesellschaftskreise, sowie die religiöse Zerrüttung in allen Klassen der Bevölkerung. Der Pharisäer des „Henochbuches" strebt danach, die Grundpfeiler des Dogmas und die Macht des Gesetzes zu befestigen, während der Essäer von einem Himmelreiche, vom Tage des Jüngsten Gerichts, von Engeln und Dämonen schwärmt. Später schaltete eine unbekannte Hand in den Text des „Henochbuches" manches aus der christlichen Dogmatik ein, allein diese Einfügungen ließen

den jüdischen Kern des Buches unberührt; die Schöpfer des Christentums entlehnten im Gegenteil gar vieles dem „Henochbuche", und das gesamte evangelische Schrifttum ist voll von diesen Entlehnungen aus der pharisäisch-essäischen Apokalypse. Diese Ideenverwandtschaft mit der vom Judentum abgefallenen Lehre wurde für die jüdische Quelle verhängnisvoll: später, als der biblische Kanon endgültig abgeschlossen wurde, entschieden sich die strengen Pharisäer für den Ausschluß des „Henochbuches", indem sie es den sogenannten „draußen befindlichen Büchern" zuzählten und ihm dadurch die Fürsorge der Synagoge entzogen. So ist der Urtext des Buches, das zweifellos in Palästina in hebräischer oder aramäischer Sprache (vielleicht auch teilweise in der einen, teilweise in der anderen, wie sein Prototyp, das „Danielbuch") verfaßt worden war, wovon sein ganzer Stil zeugt, spurlos verschwunden, und erhalten haben sich nur seine äthiopische Übersetzung und einige Fragmente der griechischen Übersetzung[1]).

Ein Erzeugnis derselben Epoche ist auch das *„Buch der Jubiläen"*, eine didaktische, mit neuen Legenden ausgeschmückte Nacherzählung der biblischen Genesis und des Anfangs des Exodus. In einer eigenartigen chronologischen Ordnung, mit Einteilung der Zeit in Jahrwochen zu je sieben Jahren und in sieben Jahrwochen (Jubiläen), bringt der anonyme Verfasser die Weltgeschichte und die älteste Geschichte Israels zur Darstellung, indem er der biblischen Erzählung eine Fülle von Episoden und Erklärungen beifügt. Besonders ausführlich erörtert er die Begründungen jener Gebote, deren in den biblischen Erzählungen von der Zeit bis zur Sinaioffenbarung beiläufig Erwähnung getan wird (wie z. B. des Gebotes der Sabbatheiligung, der Beschneidung u. dgl. m.). Der Verfasser kennzeichnet schon in der Einleitung sein Buch als die „Geschichte der Einteilung der Tage des Gesetzes und des Zeugnisses nach den Ereignissen der Jahre". Gleich den späteren Talmudisten zweifelt er nicht daran, daß die Erzväter bereits viele von den mosaischen Gesetzen beobachtet hätten. Die Darstellung bricht mit dem Auszug aus Ägypten ab, und das Buch schließt mit einer neuen Apotheose des „siebenten Tages", des heiligen Sabbats, als eines kosmischen Ereignisses (am siebenten

[1]) Außer dem äthiopischen, im XVIII. Jahrhundert entdeckten Texte des „Henochbuches" liegt noch eine slawische Lesart aus dem XVII. Jahrhundert vor, die sich anscheinend an eine alte griechische (byzantinische) Quelle anlehnt.

Tage ruhte der Schöpfer der Welt), mit dem auch der „Sabbat des Landes", das Halljahr, in Zusammenhang stehe. Das ehrfurchtsvolle Verhalten des Verfassers dem Gesetz gegenüber verrät den Pharisäer. Die von ihm genau umschriebene Unverletzlichkeit der Sabbatruhe erinnert an die Subtilitäten der Mischna: als ein schweres Vergehen gilt ihm nicht nur die Feldarbeit oder der Handel am Sabbat, sondern auch das Schöpfen von nicht am Vorabend vorbereitetem Wasser, das Heben von Lasten und sogar das Tragen von Gegenständen von Haus zu Haus usw. (2, 29—30; 50, 8—13; an letzterer Stelle wird auch die Kriegführung am Sabbat untersagt). Es fehlt jedoch auch an essäischen Elementen nicht: ein Himmelsengel erscheint als Mittler zwischen Gott und Moses; die himmlische Hierarchie mischt sich gar oft in die menschlichen Angelegenheiten ein, und die Engel beobachten sogar die den Menschen vorgeschriebenen Gesetze; auch kommen hier „unreine Geister" (Dämonen) vor, die die Nachkommen des Noah verführen, wobei der Fürst der Geister, Mastema (mit dem Worte *Satan* — der Gehässige, der Ankläger — verwandt), seine Verführerrolle unter den „bösen Menschenkindern" vor Gott rechtfertigt (Kap. 10). Mit besonderer Hochachtung wird des in den Himmel erhobenen Chanoch und seines Buches Erwähnung getan (4, 17), was vielleicht als ein Hinweis auf das zeitgenössische „Buch Henoch" gedeutet werden kann. Beiden Büchern war übrigens dasselbe Los beschieden: der allem Anscheine nach hebräische Urtext des „Jubiläenbuches" ist gleichfalls verschollen, und wir besitzen nur die äthiopische Übersetzung und Bruchstücke einer alten lateinischen Übertragung. Die ältesten Kirchenväter kennen das Buch unter dem Namen „Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis" (Leptogenesis); klein ist diese Pseudogenesis freilich nur dem Range nach, denn an Umfang steht sie, von einer Unmenge sagenhafter Beifügungen überwuchert, ihrem biblischen Vorbild keineswegs nach.

Bedenkt man nun, daß außer den uns bekannt gewordenen Büchern im Volke noch viele andere dieser Art, die sich nicht einmal in anderssprachigen Übersetzungen erhalten haben, in Umlauf gewesen sein dürften, so gelangt man zu dem Schluß, daß das literarische Schaffen im Judäa jener Zeit von nicht unbeträchtlicher Intensität gewesen ist. Im Vergleich zu der klassischen Epoche des biblischen Schrifttums war diese Literatur freilich eine Literatur der Epigonen, eine die Bibel nachahmende, pseudo-klassische Literatur, die ihren Vor-

bildern an Originalität und schöpferischer Fülle in jeder Weise nachstand. Und doch zeugt der Inhalt der apokryphischen Literatur des ersten Jahrhunderts v. d. chr. Ära von einer tiefgreifenden Gärung des religiösen Denkens in dem damaligen Judäa. Klar heben sich bereits in ihr die beiden Hauptströmungen dieses Denkens ab: erstens die pharisäische Gesetzesfrömmigkeit, die kommende Nomokratie, das Bestreben, die *Nation* mit einer geistigen Waffe für den Kampf ums Dasein auszurüsten; zweitens die essäisch-mystische, auf die Befriedigung der religiösen Bedürfnisse der *Persönlichkeit* gerichtete Strömung, die die Geister in die Sphäre des Jenseitigen, in das Himmelreich, in das Reich, das nicht von dieser Welt ist, fortreißt. In dieser Epoche fließen die beiden Strömungen noch nebeneinander, allein schon in der folgenden steht ihnen im Zusammenhange mit der anbrechenden Krise des judäischen Staates ein entscheidender Zusammenstoß und Kampf bevor.

Sechstes Kapitel

Die Weltdiaspora

§ 62. Ägypten und Cyrenaica

Die Ausbreitung der jüdischen Diaspora, die in dem Jahrhundert der politischen Selbständigkeit Judäas zum Stillstand gekommen war, mußte in der Epoche des römischen Protektorats weitere Fortschritte machen. Der Einfall des Pompejus und die Schmälerung des Landbesitzes von Judäa, die römische Vormundschaft und das Regime des Herodes — all dies hat sicherlich zu einer Steigerung der Auswanderung in fremde Länder beitragen müssen. Der Zeitgenosse Herodes I., der berühmte griechische Geograph Strabo, berichtet, daß „die Juden bereits in alle Staaten (Städte) gekommen waren und daß man nicht leicht einen Ort in der Welt finden könne, der nicht von diesem Geschlecht eingenommen worden wäre". Unter den Fittichen, die Rom über die ehemaligen Monarchien der Seleuciden und Ptolemäer ausbreitete, rückte die Diaspora politisch näher an Judäa heran und gewann auch selbst an Einheitlichkeit, indem ihre verschiedenen, über den großen Raum des Mittelmeerbeckens verstreuten Bestandteile sich gegenseitig näherten. Hier im Morgenlande schufen Juden wie Griechen an dem gleichen Kulturwerke, sich bald in die Hände arbeitend, bald in einen Wettstreit miteinander geratend.

Nach wie vor blieb Ägypten das Hauptzentrum der Diaspora oder wenigstens der Brennpunkt ihres kulturellen Lebens. In dieser Epoche hatte das Land eine tiefgreifende Krise zu überstehen: das nahezu drei Jahrhunderte selbständig gewesene Ptolemäerreich geriet zunächst unter römische Vormundschaft (unter Julius Caesar und Antonius), um sich dann in eine römische Provinz zu verwandeln (30 v. d. chr. Ära). Fortan steht die zahlreiche jüdische Kolonie Ägyptens zwischen zwei miteinander rivalisierenden Mächten: der griechischen oder

hellenisierten Bevölkerung einerseits und den römischen Behörden andererseits. Vorerst läßt die römische Regierung, gleich den besten der Ptolemäer, dem Bürgerrechte und der Gemeindeautonomie der ägyptischen Juden ihren Schutz angedeihen. Sowohl Julius Caesar wie Augustus begünstigen die Juden, indem sie in ihnen eine zuverlässigere Bevölkerungsschicht erblicken, als in den die römischen Eroberer hassenden Griechen und eingeborenen Ägyptern. Der erwähnte Zeitgenosse des Kaisers Augustus, Strabo, bezeugt, daß sich die jüdischen Kolonien in Ägypten vermehrt haben und sich einer weitgehenden Selbstverwaltung erfreuten. „Die Juden haben in Ägypten besondere Wohnstätten, und ein großer Teil von Alexandrien ist diesem Volke besonders eingeräumt. Sie haben auch ihren eigenen *Ethnarchen*, der ihre Gemeindeangelegenheiten leitet, Recht spricht und ihre Verträge bekräftigt, als wenn er der wirkliche Beherrscher eines Staates (‚politeias') wäre." Dem Zeugnis eines anderen Zeitgenossen, des jüdischen Philosophen Philo von Alexandrien, zufolge waren in den ersten Jahrzehnten der christlichen Ära in ganz Ägypten, „bis zu den Grenzen Äthiopiens", „hundert Myriaden", d. s. eine Million Juden (bei einer sieben oder acht Millionen starken Gesamtbevölkerung) ansässig. Die wichtigste und kulturell am höchsten stehende Gemeinde befand sich in *Alexandrien*. Von den fünf Stadtbezirken, welche nach den fünf ersten Buchstaben des griechischen Alphabets benannt wurden, hießen zwei die „jüdischen", weil sie vorwiegend von Juden bewohnt waren. Besonders kompakt lebte die jüdische Bevölkerung in dem am Meere gelegenen, „Delta" genannten, vierten Stadtbezirk. Der jüdische Ethnarch stand, wie es scheint, an der Spitze jenes Ältestenrates oder der „Gerusia", die seit der Ptolemäerzeit die Gemeindeangelegenheiten in Alexandrien verwaltete. Unter Kaiser Augustus wurde das Amt des Ethnarchen für eine Zeit lang aufgehoben und es gewann dementsprechend die kollegiale Behörde, die „Gerusia", die uns in den späteren Ereignissen öfter entgegentritt als der Ethnarch, an Bedeutung[1]). In dem ersten Jahrhundert der römischen Herrschaft tauchte eine neue Beamtenwürde auf, die des Alabarchen (Arabarch), eines Finanzbeamten, der die Steuereintreibung unter den Juden in der Hand hatte. Wie alle zwischen einer autonomen Ge-

[1]) S. *Philo*, In Flaccum, 10, und *Mommsens* Kommentar zu dieser Stelle (Römische Gesch. V, 517, Anm.).

meinde und dem Fiskus vermittelnden Finanzbeamten, gewann auch der Alabarch bedeutenden politischen Einfluß, so daß gar oft sein Amt von dem eines Ethnarchen oder des Vorstehers der Gerusia nicht mehr zu unterscheiden ist[1]).

Die bürgerlichen Rechte und die innere Autonomie der Juden wurden jedoch gar oft durch die Anschläge der ihnen feindlich gesinnten griechischen Bevölkerung Alexandriens gefährdet und mußten mit aller Kraft verteidigt werden. Der Judenhaß der Griechen hatte zwei verschiedene Gründe: einen politischen und einen wirtschaftlichen. Nachdem die römische Herrschaft in Ägypten festen Fuß gefaßt hatte, erblickten nämlich die gedemütigten, jedoch noch lange nicht demütigen Griechen in den mit dem neuen Regime sympathisierenden Juden ihre politischen Widersacher. Den Griechen war jene Erzsäule in Alexandrien, auf der das Dekret des Julius Caesar über die Anerkennung der Juden als vollberechtigte Bürger eingeprägt worden war, sicherlich ein Dorn im Auge[2]). Die gleichzeitige Anerkennung der bürgerlichen Gleichberechtigung der Juden und die Gewährung einer weitgesteckten Autonomie schien eine besondere Bevorzugung dieses Bevölkerungsteiles zu sein. Andererseits bestand zwischen Griechen und Juden als den beiden handel- und gewerbetreibenden Bevölkerungsschichten ein wirtschaftlicher Wettbewerb. Die römische Herrschaft, die den Handelsverkehr und den Reichtum Alexandriens vergrößerte, mußte diesen Interessenkonflikt nur noch verschärfen. Sowohl im Seehandel als in der Nilschiffahrt wetteiferten die Juden erfolgreich mit den Griechen. Auch zogen sich die Juden durch ihre Beteiligung an der Pacht der Staatssteuern und an Kreditgeschäften nicht selten Feindschaft zu. So spitzte sich der nationale Gegensatz immer mehr zu, um später sogar in offene Straßenkämpfe auszuarten.

[1]) Die Frage des Berufs und der Obliegenheiten des Alabarchen, seiner Beziehungen zum Ethnarchen (manche halten diese beiden Würden für identisch), ja sogar die Ethymologie des griechischen Wortes Alabarches („Vorsteher zu Meere" oder — nach der Lesart *Arabarches* — Vorsteher der arabischen, östlichen Seite des Nils) bleibt bis auf den heutigen Tag umstritten. Vgl. die einschlägige Literatur bei: *Schürer*, Gesch. d. jüd. Volk. III[4], 132—134, und *Graetz*, Gesch. III[4], Note 4.

[2]) *Ant.* XIV, 10, 1; *Contra Ap.* II, 4. In den anderen Quellen ist eine Bestätigung hiervon nicht zu finden. *Wilcken* (Papyruskunde, I, 63) bestreitet sogar die Tatsache des alexandrinischen Bürgerrechts der Juden, jedoch gelang es *Schürer* (Gesch. III, 718), die Unzulänglichkeit seiner Beweisführung nachzuweisen.

Der Verkehr der ägyptischen Kolonie mit dem jüdischen Mutterlande wurde in der Epoche des römischen Protektorats besonders lebhaft. Der Oniastempel mit dem Opferaltar in Leontopolis (§ 38) scheint in dem religiösen Kultus der ägyptischen Juden nur einen sehr bescheidenen Platz eingenommen zu haben; sie hingen zu sehr an dem erhabenen Tempel zu Jerusalem, wohin sie an den großen Jahresfesten zu pilgern und ständig Geld und Weihgaben zu schikken pflegten. In Ägypten, wie auch in anderen Diasporazentren setzte man besondere Abgaben zugunsten des Jerusalemer Tempels fest, die den Charakter einer allgemein verbindlichen Tempelsteuer annahmen. „Fast in jeder Stadt — so berichtet ein Zeitgenosse — ist eine Kasse für die heiligen Gelder, an welche die Abgaben entrichtet werden. Zu bestimmten Zeiten werden Männer nach dem Adel des Geschlechtes mit Überbringung der Gelder (nach Jerusalem) betraut . . . Viele Tausende aus viel tausend Städten wallfahrten zu jedem Feste nach dem Tempel, die einen zu Lande, die anderen zur See . . .[1])".

Der öffentliche Gottesdienst in Alexandrien selbst wurde in Bethäusern oder Synagogen (proseuchai) abgehalten, deren es in den zwei großen, von Juden dicht bewohnten Stadtvierteln eine große Anzahl gab. In den Säulenhallen und Höfen (periboloi) dieser Synagogen pflegte man, nach dem Berichte des Philo, Schilde, goldene Kränze und andere Weihgaben zu Ehren des römischen Kaisers aufzustellen. Die Hauptsynagoge Alexandriens zeichnete sich, sowohl was Bauart, als auch was die innere Ausschmückung betrifft, durch ganz besondere Pracht aus. Sie wurde von Sagen umwoben, deren Widerhall uns noch in der talmudischen Literatur begegnet[2]). Im Mittelpunkt des Sabbatgottesdienstes stand Gebet und Lesen der Heiligen Schrift; dann folgte die *Belehrung*, die Predigt, so daß die Synagogen dem Typus von Lehrhäusern oder Schulen nahekamen. „An

[1]) *Philo*, In Flac. 7; Legat. ad Cajum, 36; De monarchia, II, §§ 1 u. 3.

[2]) Diese „größte und herrlichste Synagoge" (Philo, Legat. ad Cajum, 20) wird in der *Tosephta*, Tr. Sukka, IV und Bab. Talm., Tr. Sukka, 51, in folgender sagenhafter Weise geschildert: „Wer das Bauwerk mit der Doppelkolonade (dioplaston) zu Alexandrien nicht gesehen hat, der hat die Herrlichkeit Israels nicht gesehen. Man erzählt, daß es eine Art große Basilika mit einer Reihe äußerer und innerer Säulengänge (stoa) war. Hier fanden manchmal sechzig Menschen-Myriaden (!) Platz. Und einundsiebzig goldene Sessel standen dort, nach der Zahl der Ältesten („gerusia"). In der Mitte befand sich ein hölzernes Gerüst (bima), auf dem der Chasan der Synagoge stand und mit einem Tuche winkte, wenn man

den Sabbaten — berichtet ein Zeitgenosse [1]) — werden in allen Städten Tausende von Lehrhäusern geöffnet, in welchen Einsicht und Mäßigkeit und Tüchtigkeit und Gerechtigkeit und überhaupt alle Tugenden gelehrt werden". Nur eines entfremdete die Diaspora dem Mutterlande: die alte nationale Sprache und ihr Surrogat, die aramäische Verkehrssprache, kamen immer mehr außer Gebrauch, sowohl im Verkehr als auch in der Literatur der alexandrinischen Juden, und wurden durch das Griechische ersetzt, das sich schon längst als Umgangs- und Schriftsprache eingebürgert hatte. Die griechische Bibelübersetzung drängte hier das hebräische Original immer mehr zurück, und sogar die Gebete und religiösen Formeln pflegte man gar oft in griechischer Sprache abzufassen. Die Preisgabe der nationalen Sprache entwand der Diaspora die wirksamste Waffe in dem Kampfe gegen die Assimilationseinflüsse ihrer Umgebung. Nur die angeborene Abneigung gegen das Heidentum, nur diese Kraft der Abstoßung hielt noch bei den Bekennern des Judaismus der Anziehungskraft des Hellenismus die Wage, wobei allerdings die weitgehende Selbstverwaltung diese zentripetale Kraft des nationalen Lebens in den Gemeinden besonders begünstigte.

Die sich immer weiter ausbreitende jüdische Kolonie Ägyptens griff mit ihren Verzweigungen auch auf die Nachbarländer Nordafrikas über. So bildete sich ein autonomes jüdisches Zentrum in der Provinz Libyen, in *Cyrenaica* (dem heutigen Tripolis). Dem Zeugnis des Strabo zufolge zerfiel deren Bevölkerung in vier Klassen: Bürger, Ackerbauer, Metöken (Fremde) und Juden. Große autonome Gemeinden gab es dort in den Städten *Cyrene* und *Berenike.* Im I. Jahrhundert v. d. chr. Ära besaßen diese Gemeinden ihre eigenen Archonten und Richter und bildeten somit in der Tat eine besondere Bevölkerungsklasse. Die Gemeinde in Berenike wird in einer jener Zeit entstammenden Inschrift sogar als „politeuma ton judaion", d. i. als eine staatliche Organisation der Juden, bezeichnet. Und als in

„Amen!" auszurufen hatte, und dem Zeichen gemäß riefen alle einstimmig „Amen!" Und nicht in Unordnung saß man dort, sondern in Reihen geordnet: die Goldschmiede saßen für sich, die Silberschmiede für sich, dann kamen die Schmiede, dann die Erzgräber, die Weber. Kehrte dort ein Fremder oder ein Hilfsbedürftiger ein, so erkannte er sogleich die Männer seines Zeichens und sprach sie an, so daß er leicht einen Broterwerb für sich und seine Familie zu finden vermochte."

[1]) *Philo.* De septenario, § 6. In „Vita Mosis" (III, 27) behauptet Philo, daß „die jüdischen Bethäuser nichts anderes seien, als Schulen der Wissenschaft".

Cyrene die Vertreter der dortigen griechischen Stadtverwaltung sowie römische Beamte es versuchten, die Juden in der Ausübung ihrer autonomen Rechte zu behindern, wurde ihnen dies von Kaiser Augustus und Marcus Agrippa aufs strengste untersagt. Das kaiserliche Edikt bestätigte unter anderem das von den lokalen Behörden bestrittene Recht der Juden von Cyrene, für den Jerusalemer Tempel Geldgaben zu sammeln und sie nach Jerusalem zu schicken.

§ 63. Die Diaspora in Kleinasien, Syrien und Mesopotamien

Die römische Herrschaft, die, sogar in ihrer ursprünglichen Form als Protektorat, über Judäa soviel Unheil heraufbeschworen hatte, erwies sich hingegen für die im ehemaligen Seleucidenreiche, in Kleinasien und Syrien, verstreuten jüdischen Kolonien als durchaus zuträglich. In den Stadtstaaten Kleinasiens (in Milet, Ephesus, Pergamon, Sardes, Laodicea, Apamea, Halikarnassus) und den angrenzenden Jonischen Inseln gab es jüdische Gemeinden schon seit der Epoche der ersten Seleuciden, andere tauchten später, zur Zeit der Entstehung der unabhängigen kleinasiatischen Staaten auf. Von der eingeborenen griechischen Bevölkerung eng umschlossen, konnten diese Gemeinden von den ihnen seit der Zeit Antiochus III. (§ 4) zugesicherten autonomen Rechten nicht immer Gebrauch machen. Die griechischen Stadträte oder oligarchischen Gerusien konnten sich nämlich mit der Doppelstellung der Juden als gleichberechtigte Bürger und zugleich als Mitglieder einer besonderen Gemeindeorganisation mit eigenen religiösen und gesellschaftlichen Institutionen nicht abfinden und suchten die jüdischen Rechte und Freiheiten in jeder Weise zu verkürzen. So beeinträchtigten die Stadtbehörden unter anderem auch das Recht der Juden auf öffentliche Versammlungen sowie auf Geldsammlungen für lokale Bedürfnisse und für die nach Jerusalem zu entsendenden Beiträge. Unter den Seleuciden waren die jüdischen Gemeinden gegen die Willkür der Lokalverwaltungen machtlos, besonders in den zur Unabhängigkeit gelangten kleinen griechischen Reichen, und nur mit der Befestigung der römischen Herrschaft in Kleinasien (in der Provinz *Asia* nach der römischen offiziellen Bezeichnungsweise) erzielten die Gemeinden im Kampf um das Bürgerrecht und die Autonomie gewisse Erfolge. Die römische Zentralregierung, die seit Julius Caesar alle politischen Ver-

bände der Griechen rücksichtslos unterdrückte, unterstützte hingegen die Gemeindeorganisationen der Juden, die daher in der Diaspora in den Römern ihre Gönner erblickten, bei denen sie auch ihrerseits als die politisch zuverlässigen „Freunde und Verbündeten" Roms galten.

Unter Julius Caesar gelang es den jüdischen Gemeinden Kleinasiens dank den Vorstellungen des Caesar gefügigen Hohepriesters Hyrkan II. weitgehende Freiheiten zu erlangen. Besondere Vorrechte wurden den Gemeinden von Laodicea, Milet, Halikarnassus und Sardes verliehen. In den Erlassen der römischen Consuln oder Proconsuln wurde den Juden völlige Freiheit des religiösen Kultes, sowie das Recht, „nach eigenen Gesetzen zu leben", zugesichert[1]). So wurde ihnen in Sardes eine eigene Jurisdiktion eingeräumt, die sogar das „römische Bürgerrecht" Besitzende anrufen durften. Als die Stadtbehörde der Insel *Paros* Verordnungen erließ, die die Rechte der Juden beeinträchtigten, hob sie die römische Regierung, auf die Beschwerde einer jüdischen Deputation hin, in folgendem, an die lokalen Behörden gerichteten Erlaß wieder auf (um 46):

„Gajus Julius, Praetor und Consul (Proconsul) der Römer, an den Magistrat, den Senat und das Volk von *Paros*. Die Juden in *Delos* und einige der jüdischen Mietwohner sind in Gegenwart eurer Gesandten bei mir vorstellig geworden und haben angezeigt, daß ihr durch Verordnungen sie hindert, ihre althergebrachten Gebräuche und ihren Gottesdienst zu vollziehen. Es hat mein Mißfallen erregt, daß ihr solche Bestimmungen gegen unsere Freunde und Bundesgenossen erlaßt und ihnen verbietet, nach ihren Gesetzen zu leben und Geld zu gemeinsamen Mahlen wie zum Gottesdienste beizutragen, besonders da ihnen dies noch nicht einmal in Rom untersagt ist. Denn unser Praetor und Consul Gajus Caesar hat, als er die Verordnung erließ, durch welche alle Versammlungen in der Stadt Rom verboten wurden[2]), jene Zusammenkünfte, Geldsammlungen und Veranstaltungen von Gastmahlen ausdrücklich von dem Verbote ausgenommen . . . Es ist daher erforderlich, daß ihr alle gegen unsere Freunde und Bundesgenossen erlassenen Verordnungen wegen ihrer Verdienste um uns und ihrer Treue sogleich aufhebt."

[1]) Die zahlreichen, die Rechte und Privilegien der jüdischen Gemeinden der Diaspora bestätigenden Erlasse aus den Zeiten des Caesar und Augustus sind in *Ant.* (XIV, 10 u. XVI, 6) wiedergegeben. Über die Glaubwürdigkeit dieser Akten wurde nicht wenig gestritten, jedoch lassen die letzten wissenschaftlichen Ergebnisse keinen Zweifel daran, daß Josephus in der Tat viele von diesen offiziellen Schriftstücken vorgelegen hatten, die er nur nicht in sachentsprechender Ordnung und mit Angabe genauer Daten eingetragen hat. S. Bibliographie zu diesem Paragraphen.

[2]) Es ist hier von einer Verordnung Caesars die Rede, die religiöse Versammlungen verbot, in denen griechisch-orientalische Kulte mit orgiastischen Riten gepflegt wurden.

Die Nachfolger Julius Caesars bekräftigten mehrmals die Rechte und Freiheiten der jüdischen Gemeinden in Kleinasien und Syrien. Unter Antonius wurden in Ephesus und anderen kleinasiatischen Städten die Juden, sogar solche, die „römische Bürgerrechte" besaßen, vom Militärdienst in den römischen Legionen befreit, da er mit den Sabbat- und Speisegesetzen unvereinbar war (im Jahre 43). Es war dies übrigens nur die Bestätigung eines Vorrechtes, das die Juden schon früher besessen hatten.

Die lokalen Behörden suchten den Verkehr der Juden der Diaspora mit Jerusalem in jeder Weise zu erschweren und legten ihnen auch beim Einsammeln der sogenannten „heiligen Gelder", einer besonderen Steuer zugunsten des Jerusalemer Tempels, allerlei Hindernisse in den Weg. So ließ der römische Proconsul in Asien zur Zeit des Pompejus, *Valerius Flaccus*, große Summen aus dieser von den Juden in Laodicea, Pergamon, Apamea und anderen Städten gesammelten Tempelsteuer konfiszieren (im Jahre 62). Der habgierige Beamte berief sich dabei auf das von Rechts wegen bestehende Verbot der Goldausfuhr aus der Provinz „Asia", eignete sich aber in Wirklichkeit das Gold selbst an, wie dies bald darauf in Rom festgestellt wurde, wo sich für den wegen verschiedener Übergriffe angeklagten Flaccus der berühmte Cicero einsetzen mußte (unten, § 64). Später gebot Julius Caesar, solche Willkürhandlungen zu unterlassen. Auch Kaiser Augustus bestätigte in mehreren Erlassen das Recht der Juden in Kleinasien und Cyrenaica auf das Eintreiben besonderer Steuern für religiöse Zwecke und für die Bedürfnisse der Gemeinden, sowie manche andere, den Juden verliehene Vorrechte. Einer dieser Erlasse hat folgenden Wortlaut:

„Der Caesar Augustus, Pontifex Maximus mit Tribunengewalt, tut hiermit kund und zu wissen: In Erwägung, daß das Volk der Juden nicht bloß jetzt, sondern auch schon früher und besonders zu den Zeiten meines Adoptivvaters Caesar, da Hyrkanus Hohepriester war, sich dem römischen Volke treu und ergeben bewiesen, hat es mir und meinen Räten nach eingeholter Zustimmung des römischen Volkes gefallen, zu verordnen, daß die Juden bei ihren Einrichtungen und dem Gesetze ihrer Väter zu belassen sind, so wie es auch zu Zeiten Hyrkanus, des Hohepriesters des höchsten Gottes, gewesen war; daß ferner ihre Tempelgelder nicht angetastet werden dürfen, sondern daß es ihnen freistehen soll, dieselben nach Jerusalem zu schicken und den dortigen Tempelschatzmeistern abzuliefern, und endlich, daß sie am Sabbat oder dem ihm vorhergehenden Vorbereitungstage

von der neunten Stunde an nicht mehr zu Bürgschaftsleistungen gezwungen werden können. Wird jemand bei der Entwendung ihrer heiligen Bücher oder Gelder aus dem Sabbathause oder aus dem Hause ihrer Vorsteher betroffen, so soll er wie ein Tempelräuber behandelt und seine Besitzungen als Eigentum des römischen Volkes erklärt werden."

Als der Mitregent des Augustus, Marcus Agrippa, die östlichen Provinzen zusammen mit König Herodes I. bereiste (14 v. d. chr. Ära), erschien vor ihnen eine Abordnung der in den *jonischen* Städten lebenden Juden. Diese klagten über verschiedene ihnen von den jonischen Griechen zugefügte Ungerechtigkeiten: nämlich, daß man sie verhindere, nach ihren Gesetzen zu leben, daß man sie an heiligen Tagen vor Gericht lade, daß man sie zur Leistung von Heeresdienst und zu öffentlichen Arbeiten zwinge, und daß man ihnen, trotz der ausdrücklichen Verordnung der römischen Regierung, die für den Jerusalemer Tempel bestimmten Gelder raube. Marcus Agrippa hörte sowohl die Beschwerden der Juden an, die unter anderem auch der Ratgeber des Herodes, Nicolaus Damascenus, vertrat, als auch die Einwendungen, die die Griechen geltend machten. Diese leugneten die Ungesetzlichkeit ihrer Handlungsweise nicht, suchten sich aber durch die Behauptung zu rechtfertigen, daß die Juden von einem bedeutenden Teil des griechischen Landgebietes und der Erwerbszweige Besitz ergriffen hätten. Die Juden erwiderten darauf, daß sie, ebenso wie die Griechen, autochthon seien und daß folglich von einer unrechtmäßigen Aneignung nicht die Rede sein könne. Marcus Agrippa mußte nun das gute Recht der Juden voll anerkennen und versprach, allen ihren Forderungen entgegenzukommen, sofern die römische Oberhoheit dadurch nicht berührt werden würde.

Die hier angeführten Tatsachen zeugen von der Hartnäckigkeit, mit der die Juden der Diaspora in allen Zeiten sich für ihre Gleichberechtigung sowie für ihre gesellschaftliche und geistige Autonomie einsetzten, in der sie die hauptsächlichste Vorbedingung ihrer nationalen Existenz außerhalb des eigenen Staates erblicken mußten. Die die Juden umgebenden Völker sahen deren „Absonderung" nur ungern und gaben ihren Gefühlen in feindlichen Handlungen Ausdruck. Allein schon in jenen Zeiten verstand das Judentum wohl dafür zu kämpfen, was das heiligste Recht der Nation bildet, d. i. für die Aufrechterhaltung der Volksindividualität gegenüber

jedwedem Versuche, sie zu verwischen und in dem umgebenden Milieu zur Auflösung zu bringen.

In Syrien war die jüdische Bevölkerung um diese Zeit vornehmlich in zwei Städten konzentriert, in *Antiochia* und *Damaskus*. Hinsichtlich der Zahl der dort ansässigen Juden nahm Antiochia die erste Stelle nach Alexandrien ein; die jüdische Gemeinde besaß eine prächtige Synagoge, wo der Überlieferung zufolge ein Teil der seinerzeit von Antiochus Epiphanes aus dem Jerusalemer Tempel entwendeten Weihgeräte aufbewahrt wurde[1]). In Antiochia und Damaskus waren die Beziehungen zwischen den Juden und der griechischen Bevölkerung durch zwei sich kreuzende Faktoren bestimmt: einerseits bestand hier, wie auch sonst, ein sozial-wirtschaftlicher Antagonismus, der jedoch andererseits nicht selten durch jene religiöse Gärung gemildert wurde, die dank der erfolgreichen jüdischen Propaganda unter den dortigen Griechen zutage getreten war. Die Hinneigung vieler Heiden zum Judaismus dämpfte nämlich deren Feindseligkeit den Juden gegenüber, wenn auch entgegengesetzte Fälle der Empörung der rechtgläubigen Heiden gegen die jüdische religiöse Propaganda durchaus keine Seltenheit waren. Die Auswirkungen dieser komplizierten gegenseitigen Beziehungen kamen indessen in bestimmter Form erst in der nachfolgenden Epoche der römischen Herrschaft und des Kampfes Judäas um seine Unabhängigkeit deutlich zum Vorschein.

Eine besondere Stelle nahmen in der Diaspora die alten jüdischen Siedlungen jenseits des Euphrat, in *Mesopotamien*, namentlich die in *Babylonien*, ein. Von allen Provinzen des ehemaligen Seleucidenreiches blieb Babylonien allein außerhalb der römischen Einflußsphäre: es befand sich unter der Gewalt jener parthischen Arsacidenkönige, die den letzten Hasmonäerkönig Antigonus in seinem Kampfe gegen Rom unterstützt hatten. Nach einer Reihe von Jahrhunderten taucht Babylonien, diese Mutter der Diaspora, in der Epoche der letzten Hasmonäer und Herodes I. aus dem geschichtlichen Dunkel wieder auf. So wurde, wie bereits erwähnt, der abgesetzte König-Hohepriester Hyrkanus II. von den Parthern nach Babylonien geführt, wo ihn die dortigen Juden zu ihrem geistlichen Haupte machten und in höchsten Ehren hielten. Auch einer der von Herodes in Jerusalem

[1]) Bell. VII, 3, 3.

ernannten Hohepriester, Chananel, war aus Babylonien gebürtig. Schließlich stammte auch der große Gesetzeslehrer und Schöpfer des talmudischen Judaismus, Hillel, gleichfalls aus diesem Lande. Unter Herodes I. bildete sich an der Grenze Judäas eine ganze Kolonie von Auswanderern aus Babylonien. Der babylonische Jude *Zamaris* überschritt nämlich mitsamt hundert seiner Verwandten und fünfhundert bewaffneten Reitern den Euphrat und ließ sich in Syrien nieder; Herodes überredete ihn jedoch, in Batanäa in Transjordanien Wohnsitz zu nehmen, zum Schutze der Landesgrenzen gegen die räuberischen Bewohner des benachbarten Trachonitis. Zamaris und seine Leute bauten hier nun den befestigten Flecken *Bathyra*[1]), der den zu den Festgottesdiensten nach Jerusalem ziehenden Pilgern als Zufluchtsstätte diente. Dort pflegten sich auch die in der Umgegend verstreuten Juden zu versammeln, um ihren religiösen Kultus ungestört ausüben zu können. Diese babylonisch-jüdische Kolonie erfreute sich unter Herodes und seinen Nachfolgern einer weitgehenden Autonomie.

Aus alledem kann geschlossen werden, daß die babylonischen Juden in dieser Epoche einen sowohl quantitativ als qualitativ nicht unbedeutenden Bestandteil der Diaspora bildeten[2]). Die Hauptgemeinden befanden sich in den Städten *Nehardea* und *Nisibis*. Durch diese Gemeinden gingen die im Partherreiche für den Jerusalemer Tempel gesammelten Gelder, die von hier aus unter starker Bedeckung nach Jerusalem befördert zu werden pflegten. Auch die Zahl der Pilger, die alljährlich zu den Jahresfeiertagen aus Babylonien nach der heiligen Stadt wanderten, war nicht unbeträchtlich. Überhaupt wurden hier die geistigen Beziehungen zu Judäa aufs eifrigste gepflegt. Da Babylonien überdies vom Drucke der hellenistischen Kultur, dem die Diaspora in Ägypten, Syrien und Kleinasien ausgesetzt war, verschont blieb, so konnte die nationale Eigenart hier auch aus diesem Grunde in viel größerem Maße gewahrt werden. So stellen denn auch

---

[1]) Die Annahme, wonach dieser Ansiedlung, von der in *Ant.* XVII, 2, berichtet wird, die Vorsteher des gelehrten Synhedrion in Jerusalem, die Vorgänger Hillels, die Bne-Bathira, entstammen sollten (§ 60), ist allenfalls als eine geistreiche Hypothese zu bewerten.

[2]) In *Ant.* (XV, 2, 2 u. 3, 1; XVIII, 9) wird der zahlreichen jüdischen Bevölkerung Babyloniens in der Zeit Herodes I. und seiner Nachfolger mehrmals Erwähnung getan. Vgl. noch Bell. VI, 6, 2 u. *Philo*, Legat. ad Cajum, § 31.

der Babylonier Hillel und der Alexandriner Philo die Prototypen zweier Richtungen im Judentum dar: der für die Eigenart eintretenden einerseits und der synkretistischen andererseits.

§ 64. *Die Anfänge der Diaspora in Europa: Griechenland und Rom*

Ein bedeutsames Ereignis in der Geschichte der Diaspora bildet das Auftauchen jüdischer Ansiedlungen in Europa, nämlich in Griechenland und Italien. Die Entstehung der jüdischen Kolonien im europäischen Griechenland kann, auf Grund erhaltengebliebener Inschriften, bis in das II. Jahrhundert v. d. chr. Ära zurück verfolgt werden. In den griechischen Inschriften jener Zeit wird häufig jüdischer Sklaven und Freigelassener Erwähnung getan, was wahrscheinlich dadurch zu erklären ist, daß während der hasmonäischen Kriege (170—140) gefangengenommene Juden aus Judäa nach Griechenland weggeführt wurden. Mit der Unterstellung des Achäischen Bundes unter die Gewalt Roms wächst die Zahl der jüdischen Gemeinden in Griechenland bedeutend, insbesondere nachdem es Pompejus gelungen war, das ganze griechische Asien zu erobern. Die griechisch sprechenden Juden der östlichen Diaspora senden von nun ab ihre Kolonisten auch in das europäische Griechenland aus, in dem diese, dank der Gemeinsamkeit der Sprache, leicht heimisch werden. Im I. Jahrhundert d. chr. Ära finden wir bereits „Synagogen" in Athen, Korinth, Thessalonike, Philippi und anderen Städten.

Gleichzeitig tauchen jüdische Kolonien auch in Italien auf. Vor der Unterwerfung Asiens durch Pompejus lebten die Juden in Italien anscheinend nur in kleinen Gruppen, die keine eigene Gemeindeorganisation besaßen. Aus Judäa kamen Juden damals nur zufällig nach Rom, die einen in politischen Angelegenheiten (die Gesandtschaften der ersten Hasmonäer), die anderen zu Handelszwecken. Eine etwas verschwommene Nachricht aus jener Zeit besagt, daß während der Anwesenheit in Rom der mit einem Bündnisantrag von Simon dem Hasmonäer hingeschickten jüdischen Gesandtschaft, eine Gruppe Juden, die den Jahvekultus unter den Römern zu verbreiten suchten, aus der Hauptstadt ausgewiesen worden sei[1]). — Zum

[1]) Der römische Geschichtsschreiber Valerius Maximus berichtet, daß während des Consulats des Popilius Laenas und Calpurnius (139 v. d. chr. Ära) die Behörden „die Juden, die die römischen Sitten durch den Kultus des Jupiter Sabazius

ersten Male tritt in Rom eine bedeutende jüdische Kolonie nach dem Jahre 63 hervor. Als Pompejus Jerusalem erobert hatte, brachte er nämlich jüdische Kriegsgefangene nach Rom mit, die dort als Sklaven verkauft wurden. Bald ließ man jedoch viele von den Gefangenen wieder frei, da sie wegen der von ihnen beobachteten Sabbatruhe und anderer jüdischer Bräuche ihren Herrn nur wenig nützen konnten; ein Teil von ihnen wurde wohl auch von Verwandten in Judäa wieder losgekauft. Die Freigelassenen blieben aber auch fernerhin in Rom; sie lebten in einem besonderen Stadtviertel am Ufer des Tiber und bildeten eine eng zusammenhaltende Gemeinde. Die nun in der Hauptstadt des ihre Heimat beherrschenden Reiches weilenden Juden verfolgten mit großer Aufmerksamkeit die politischen Ereignisse, beteiligten sich an den öffentlichen Versammlungen und machten auch nicht selten ihren Einfluß im Interesse ihrer Stammesbrüder in Judäa geltend.

Der folgende Vorfall bezeugt, wie groß der politische Einfluß war, den die Juden in Rom schon zur Zeit des Pompejus ausübten. Der römische Proconsul in Asien, der obenerwähnte Valerius Flaccus, der sich eine Reihe von Veruntreuungen und Amtsmißbräuchen hatte zuschulden kommen lassen, verletzte auch die Rechte der kleinasiatischen Juden, indem er eine für den Jerusalemer Tempel gesammelte große Geldsumme konfiszieren ließ. Die Verteidigung des Flaccus vor Gericht übernahm der große Redner *Cicero*, der im Jahre des Eindringens des Pompejus in Jerusalem Consul war und als ein beschränkt konservativer Staatsmann den Juden feindlich gegenüberstand. Dem Prozeß wohnten in Rom auch viele Juden bei, die dem Ausgang der Gerichtsverhandlung mit regstem Interesse entgegensahen (im Jahre 59). Aus Furcht, die Zuhörer durch seine Rede in Erregung zu versetzen, sprach Cicero mit Absicht sehr leise, um nur von den Richtern gehört werden zu können. Das folgende Bruchstück aus der Rede Ciceros „Pro Flacco" kennzeichnet in tref-

---

zu beeinträchtigen suchten", aus Rom vertrieben (Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains p. 259). Sabazius war eine phrygische Gottheit mit bacchischem, dionysischem Kultus, der dem Judentum zweifellos durchaus fremd war. Anscheinend hat der spätere Geschichtsschreiber der erhaltengebliebenen Überlieferung über die Ausweisung jüdischer Missionare aus Rom seine eigene Erklärung beigefügt, wobei er den orientalischen Kultus des Jupiter Sabazius mit dem jüdischen *Sabbat*kultus infolge des ähnlichen Wortklanges verwechselte.

fender Weise das Verhalten des konservativen Römers dem Judentum gegenüber gleich nach der ersten Begegnung der beiden Völker, der Vertreter so verschieden gearteter Kulturen:

„Nun taucht diese verleumderische Anklage wegen des (von Flaccus konfiszierten) jüdischen Goldes auf. Zweifellos ist dies eben der Grund, warum die Gerichtsstätte so nahe an die Aurelianische Terrasse (der Ort der größten Volksansammlungen) verlegt worden ist. Um dieses Punktes der Anklage willen hast du, Lelius (der Ankläger), diesen Ort und diese Volksmenge aufgesucht: denn du weißt wohl, wie groß die Macht und die Einmütigkeit dieser Menge ist, wie sie in allen Versammlungen den Ton angibt[1]). Ich werde mit leiser Stimme sprechen, damit mich nur die Richter hören, denn es fehlt nicht an Menschen, die diese Menge gegen mich, wie auch gegen jeden anderen rechtschaffenen Bürger, aufbringen könnten, und es liegt mir nichts daran, ihnen diese Aufgabe zu erleichtern.

Angesichts dessen, daß alljährlich von den Juden aus Italien und aus allen Provinzen Gold nach Jerusalem ausgeführt wurde[2]), untersagte Flaccus in einem Edikt die Ausfuhr von Gold aus Asien (Kleinasien). Wer von euch Richtern würde wohl diese Maßnahme nicht gut heißen? Gegen die Ausfuhr von Gold sprach sich der Senat mit Entschiedenheit sowohl in früherer Zeit als auch während meines Consulats aus. Einem derartigen barbarischen Aberglauben entgegenzuarbeiten, gebietet ein strenges Gesetz; die im Interesse der Republik der in den Versammlungen so häufig lärmenden Menge der Juden entgegengebrachte Verachtung ist nur ein Zeichen äußerster Standhaftigkeit.

Allein man sagt, der Sieger Gnaeus Pompejus hätte nach der Einnahme Jerusalems in dessen Tempel nichts angerührt. Freilich hat er in diesem Falle, wie in vielen anderen, sehr klug gehandelt, da er auf diese Weise keinen Grund zu übler Nachrede in der so mißtrauischen und schmähsüchtigen Stadt gab. Denn ich glaube nicht, daß dem ruhmreichen Feldherrn in diesem Falle die Religion der Juden Achtung gebot: viel eher hinderte ihn sein Feingefühl daran . . .

Jeder Staat, Lelius, hat seine Religion; wir haben die unsrige. Noch zu jener Zeit, als Jerusalem fest stand und die Judäer friedlich lebten, waren ihre religiösen Bräuche dem Glanze dieses Imperiums, dem Ruhme unseres Namens und den

---

[1]) Aus dem weiteren Zusammenhang, wo ausdrücklich von der „in den Versammlungen lärmenden Judenmenge" (multitudinem judaeorum flagrantem in concionibus) die Rede ist, wird ersichtlich, daß auch an dieser Stelle vornehmlich die jüdischen Bewohner Roms gemeint sind, die das Recht zur Beteiligung an politischen Versammlungen besaßen.

[2]) Daraus ist zu entnehmen, daß noch vor der Einnahme Jerusalems durch Pompejus die jüdischen Ansiedler in Italien die Tempelsteuer in die Heimat zu schicken pflegten, ein indirekter Hinweis auf die frühe Entstehungszeit der jüdischen Kolonien auf der Appeninischen Halbinsel.

Einrichtungen unserer Ahnen zuwider, um so mehr jetzt, da diese Nation mit bewaffneter Hand ihr wahres Verhalten zu unserer Herrschaft offenbart hat. Wie teuer dieses Volk den unsterblichen Göttern ist, ist schon daraus zu ersehen, daß es nun besiegt, tributpflichtig gemacht und zu Boden geschlagen ist."

Aus diesen Worten eines Vertreters der höchsten römischen Gesellschaft läßt sich die Verachtung der siegreichen Nation für die Nation der Besiegten erkennen. Aus der physischen Übermacht wird auch die religiös-sittliche Überlegenheit, ein providentieller Schicksalsspruch gegen die Besiegten gefolgert. Die von den Römern unterworfenen Syrer und Juden werden von Cicero auch in einer anderen Rede („Über die consularischen Provinzen") zu den „für die Sklaverei geborenen Völkern" gezählt. Derartige sozial-ethische Ansichten hatten in der Tat mit dem das Recht des Stärkeren verwerfenden Judaismus nichts gemein. Nur eine völlige Unkenntnis des Judaismus konnte Menschen vom Schlage des Cicero, Anhängern des Augurenaberglaubens und der Wahrsagerei der Haruspices, Anlaß geben, ihn als eine „barbara superstitio" zu bezeichnen. In den Reden des Cicero kam der Haß des orthodoxen Heidentums gegen die ihm fremde Weltanschauung des Judentums zum Ausdruck, jener Haß, der im hellenistischen Alexandrien seinen Ursprung genommen hatte und später sich auch in der römischen Gesellschaft einbürgerte[1]).

Diese bornierte Unduldsamkeit Ciceros blieb jedoch seinem Zeitgenossen Julius Caesar durchaus fremd. Caesar nahm die Rechte und Freiheiten der jüdischen Gemeinde in Rom ebenso eifrig in Schutz, wie er es in Kleinasien getan hatte. Wir haben oben bereits gesehen, daß die römischen Behörden in Asien die Autonomie der dortigen Juden mit Berufung darauf in Schutz zu nehmen vermochten, daß in der Reichshauptstadt selbst Caesar von dem allgemeinen, alle religiösen Versammlungen, außer den „dem Herkommen und dem Rechte entsprechenden", verbietenden Gesetze zugunsten der Juden eine Ausnahme gemacht hatte. Dieses zur Bekämpfung der in Rom eingedrun-

[1]) Cicero stand sicherlich unter dem Einfluß seines Lehrers, des griechischen Rhetors *Apollonius Molon* aus Rhodus, der der Verfasser eines uns nicht erhaltengebliebenen, dem Judentum äußerst feindlichen Werkes war, das später die Entgegnungen des Josephus in seiner Abhandlung „Gegen Apion" veranlaßte. Apollonius Molon warf den Juden Gottlosigkeit, Menschenhaß und Unduldsamkeit vor und stellte Moses als einen Schwindler und Betrüger hin, der seinem Volke „der Tugend widersprechende" Gesetze gegeben hätte.

genen unzüchtigen kleinasiatischen Kulte erlassene Verbot brauchte naturgemäß den jüdischen Kultus nicht zu berühren, da er, trotz seiner orientalischen Herkunft, über jeden Verdacht, orgiastischen Ausschweifungen zu frönen, durchaus erhaben war. Die jüdische Gemeinde in Rom wußte die Gönnerschaft Caesars sehr wohl zu schätzen und nahm nach dessen gewaltsamem Tode regen Anteil an der öffentlichen Trauer. So berichtet der römische Geschichtsschreiber Suetonius, die Juden Roms hätten ganze Nächte hindurch bei der Asche des zugrunde gegangenen Diktators Wache gehalten und seinen frühzeitigen Tod bitterlich beweint.

Unter Kaiser Augustus wurde die jüdische Kolonie in Rom noch zahlreicher. Sie und die Hauptstadt Judäas standen in ständiger Verbindung miteinander. So wissen wir bereits, daß die Söhne und Erben Herodes I. in Rom ihre Erziehung genossen, und daß gar oft Gesandtschaften und Abordnungen des judäischen Hofes und Volkes dort vorsprachen. Die römischen Juden beteiligten sich ihrerseits in lebhaftester Weise an dem Kampf der politischen Parteien, der um jene Zeit Judäa in Atem hielt. Als nach dem Tode des Herodes dessen Thronerben in Rom erschienen, um sich den Besitz der ihnen hinterlassenen Landesteile durch die Sanktion des Kaisers Augustus zu sichern, schlossen sich die römischen Juden nicht den Prätendenten an, sondern der gleichfalls nach Rom gekommenen Abordnung der Jerusalemer Bürger, die die Umwandlung Judäas in einen freien Volksstaat zu erwirken suchte (§ 57). Dem Berichte des Josephus zufolge waren es über 8000 römische Juden, die durch ihre Vertreter den Antrag der Volksdeputation unterstützten.

Nach den Anspielungen in den Werken der römischen Schriftsteller des „goldenen Zeitalters" (Horaz, Tibullus, Ovid) zu urteilen, beobachteten die Juden in Rom in strengster Weise die wichtigsten Gesetze ihrer Religion, und namentlich die Vorschriften über die Sabbatruhe. Diese Treue der Juden ihrem nationalen Glauben gegenüber, die sich dazu noch mit einem außerordentlichen Feingefühl für das allgemeine politische Leben der Reichshauptstadt paarte, versetzte die Römer, die in ihrer Mitte nur sich rasch angleichende Orientalen zu sehen gewohnt waren, in Staunen und flößte ihnen manchmal sogar Furcht ein. Besorgniserregend für die Römer war auch der Hang der Juden zu religiöser Propaganda. Dies erklärt zur Genüge die hämischen oder höhnischen Bemerkungen der genannten

Schriftsteller über das Judentum, Ausfälle, die für die nachfolgende Epoche der allgemeinen religiösen Gärung (unten, § 95) so überaus bezeichnend sind.

§ 65. Das literarische Schaffen in der Diaspora

Wie ein Keil drang das Judentum in die antike heidnische Welt ein und zertrümmerte nach und nach die altüberkommenen heidnischen Begriffe und die mit ihnen zusammenhängenden Lebensformen. Namentlich war es die griechische Bibelübersetzung, die Septuaginta, die, einem Hammer gleich, den Keil des Judaismus immer tiefer in das Bewußtsein der griechisch-römischen Welt trieb. Zur Zeit der Befestigung der römischen Herrschaft im Morgenlande war die Bibel bereits allerorten verbreitet und vielen in ihrer neuen griechischen Form leicht zugänglich. War aber einmal das gewaltige Buch der gebildeten heidnischen Gesellschaft nicht mehr unbekannt, so mußte es auch unausbleiblich in einem gewissen Teile derselben eine mehr oder weniger tiefgreifende seelische Umwälzung mit sich bringen. In dieser eigenartigen Büchersammlung war dem Zögling der hellenistischen Kultur alles durchaus neu: Moses, die Propheten und die Weisen ließen ihm gleichsam eine neue „philosophische" Offenbarung zuteil werden, eine neue Welt von Ideen und höheren Geistesregungen breitete sich nunmehr vor seinem geistigen Auge aus. Die Bibel „schien — um die Worte des bekannten Kirchengeschichtsschreibers v. Harnack zu zitieren — durch und durch ‚philosophisch', denn sie lehrte *ein* geistiges Prinzip, den Vater des Alls. Sie umfaßte einen Schöpfungsbericht, der allen gleichartigen Berichten weit überlegen schien, und eine Urgeschichte der Menschheit, die bekannte Überlieferungen teils bestätigte, teils deutete, aber viel detaillierter und einheitlicher war als sie. Sie enthielt in den zehn Geboten ein Gesetz, welches durch seine Einfachheit und Großheit den erhabensten Gesetzgeber verriet . . . Durch den unerschöpflichen Reichtum des Stoffes endlich, seine Mannigfaltigkeit, Vielseitigkeit und Extensität erschien sie wie ein literarischer Kosmos, eine zweite Schöpfung, der Zwilling der ersten . . . Unter den Griechen, die von dem Alten Testamente berührt waren, war sogar der stärkste Eindruck: daß dies Buch und das Weltganze zusammen-

gehören und dem gleichen Urteile unterliegen . . ." Kraftvoll und gebieterisch ließ sich nun die Stimme des jüdischen Monotheismus in der antiken Welt vernehmen.

Diese rein automatische Wirkung der Bibel wurde indessen noch dadurch erhöht, daß die gebildete jüdische Gesellschaft unter ihren Nachbarn, den Griechen und Römern, eine groß angelegte Propaganda entfaltete. Jene literarische Tätigkeit der alexandrinischen Juden, der der „Aristaesbrief" und die Schriften des Pseudo-Hekatäus als Vorbild dienten (§ 39), kam nicht zum Stillstand. Nur ging man jetzt von der Apologie des Judaismus zu seiner Propaganda, von der Verteidigung zum Angriff über. Eines der Werkzeuge dieser Propaganda wurde nunmehr die Wahrsagerin der griechisch-römischen Welt, die *Sibylle*, ein mythisches weibliches Wesen, das im ekstatischen Zustande die Geschicke der Völker und Herrscher weissagte, die Lüge enthüllte und die Wahrheit verkündete. Diese Art Wahrsagerinnen tauchten, wie die Sage wissen wollte, bald in Kleinasien (in Erythräa), bald in Italien (in Cumae), bald in Babylonien auf, um ihre in Hexametern verfaßten Orakel zu verkünden; diese angeblichen Weissagungen wurden dann zu sogenannten „Sibyllinischen Büchern" vereinigt. Manche dieser Bücher rein heidnischen Inhaltes standen bei den Griechen und insbesondere bei den Römern in höchsten Ehren (so die Sibyllinischen Bücher im Apollotempel zu Cumae, für deren Deutung ein „sakrales Kollegium" von Priestern in Rom gewählt zu werden pflegte). Die eifrigen Apostel des Judaismus aus der Mitte der hellenisierten Juden bemächtigten sich nun der Maske der alten Sibylle, um in ihrem Namen die im Heidentum versumpfte Welt zum reinen Monotheismus aufzurufen. So tauchte denn in der Literatur auch eine jüdische Sibylle auf, namens Sabbe oder Sambethe (wahrscheinlich von „Sabbat" abgeleitet), die sich zuweilen für die Enkelin oder Schwiegertochter des biblischen Gerechten Noah ausgab. Das Ergebnis ihres Schaffens war eine Reihe in griechischen Hexametern verfaßter pseudosibyllinischer Bücher. Die zunächst entstandenen Bücher aus dieser Reihe wurden von Juden zur Verherrlichung des Monotheismus verfaßt, die späteren von Christen, zwecks Verbreitung des Dogmas von dem Gottmenschen Christus. Als ältestes der jüdischen Sibyllinischen Bücher gilt das *dritte* Buch, das, nach den geschichtlichen Anspielungen im Texte zu urteilen, in

Ägypten im I. Jahrhundert v. d. chr. Ära niedergeschrieben worden ist[1]).

Um nun die beabsichtigte Vortäuschung eines heidnischen Orakels nicht zu verraten, greifen die Verfasser des Buches zu dem üblichen jüdisch-hellenistischen Synkretismus, zu der Vermischung der griechischen Mythologie mit der biblischen. So wird als Ursache der Trennung der Völker ganz wie in der Bibel der babylonische Turmbau und die Verwirrung der Sprachen angegeben, dann aber wird die Herrschaft über die Erde zwischen dem hellenischen Kronos und Titan einerseits und dem biblischen Japetos andererseits geteilt. Der Kampf der Kroniden und Titanen führt dann zum Untergange der einen wie der anderen, worauf auf der Erde nacheinander die Reiche der Ägypter (der alten Pharaonen), Perser, Meder, Äthiopier, Assyro-Babylonier, Macedonier, wiederum der Ägypter (der Ptolemäerzeit) und endlich der Römer entstehen. Allen diesen Reichen verkündet die Sibylle Unheil und prophezeit, daß das Unglück auch „den frommen Männern nahen wird, welche um den großen Salomonischen Tempel wohnen und die Nachkommen gerechter Männer sind" (III, 213, 214). Darauf werden die Vorzüge des jüdischen Volkes gepriesen: seine ungetrübte Gotteserkenntnis, die hohe Sittlichkeit, die Scheu vor jedem Aberglauben; und all dies wird mit Nachdruck den Verirrungen und Lastern der heidnischen Welt entgegengesetzt (III, 218 ff.):

---

[1]) Entscheidend für die umstrittene Frage über die Entstehungszeit dieses Buches scheint uns die wiederholte Erwähnung Roms und Italiens und ganz besonders die Prophezeiung über die Eroberung Asiens und Ägyptens durch Rom zu sein. Dies deutet darauf hin, daß der Verfasser unter dem Eindruck der römischen Erfolge in Syrien und Ägypten stand, daß er, mit anderen Worten, seine „rückschauenden Prophezeiungen" zwischen 63 und 30 v. d. chr. Ära niedergeschrieben hat. Neben diesen unzweifelhaften Zeichen der Zeit verblassen die Andeutungen auf mehr zurückliegende Ereignisse (zum Beispiel auf Ptolemäus VII.), durch welche manche Geschichtsschreiber sich veranlaßt sehen, die Entstehung des Hauptkernes des Buches schon in das II. Jahrhundert v. d. chr. Ära zu verlegen (Schürer u. a.). Allerdings mag auch das Dritte Sibyllinenbuch ein Sammelwerk gewesen sein, dessen Einzelstücke aus verschiedenen Zeiten stammen (so sind zum Beispiel manche Verse erst von den Christen eingefügt worden), doch bleibt in ihm das Kolorit der anfänglichen römischen Zeit vorherrschend, d. i. der des ersten vorchristlichen Jahrhunderts. Was aber den Ursprungs*ort* des Buches betrifft, so steht es unverkennbar mit Ägypten in Zusammenhang, an das die Sibylle in ihren Prophezeiungen immer wieder anknüpft. Auch ist die Feder eines alexandrinischen Schriftstellers in den wohlgefügten Hexametern nicht zu verkennen.

Es ist eine Stadt im Lande Ur der Chaldäer[1]),
Aus welcher das Geschlecht der gerechtesten Menschen ist,
Die immerdar guten Rats und edler Taten gedenken.
Denn nicht sinnen sie über den Lauf der Sonnenscheibe oder des Monds,
Noch über die ungeheuren Dinge unter der Erde, noch über die Tiefe des funkelnden Meeres,
Nicht über die Zeichen aus den Zuckungen des Leibes, noch über die Flugzeichen der Vogeldeuter[2]),
Nicht über die Wahrsager, die Zauberer, die Beschwörer,
Nicht über die Täuschungen einfältiger Worte der Bauchredner . . .
Denn das alles ist verführend und lehrt elende Menschen nur Irrsal.
Es gibt aber andere, die sinnen über Gerechtigkeit und Tugend.
Habgier ist nicht bei ihnen, welche tausend Übel erzeugt den sterblichen Menschen,
Krieg und Hunger ohne Ende. Bei ihnen sind gerechte Maße auf dem Land und in den Städten;
Nicht vollführen sie gegeneinander nächtlichen Diebstahl, noch treiben sie fort die Herden,
Noch nimmt ein Nachbar dem anderen die Grenzsteine des Landes
Und der schwerreiche Mann kränkt nicht den Geringeren, bedrückt nicht die Witwen,
Sondern steht ihnen bei, indem er sie immerdar mit Korn, Wein und Öl unterstützt.
Immerdar schickt der Begüterte denen, die nichts haben, einen Teil von der Ernte,
Erfüllend das Wort des großen Gottes, der allen die Erde geschaffen.

Weiter folgt eine geschichtliche Darstellung des Auszuges des „zwölfstämmigen Volkes" aus Ägypten, seiner Wanderungen unter dem Schutze einer Wolkensäule bei Tag und bei dem Lichte einer Feuersäule bei Nacht, unter der Anführung des „großen Mannes Moses". Dann kommt die Rede auf die *allen* Menschen für ewige Zeiten zuteilgewordene Sinai-Offenbarung und auf die Zerstreuung der Juden unter allen Völkern seit der Herrschaft Assyriens und Babyloniens. Nun beginnt die Sibylle, von prophetischer Begeisterung übermannt, die Geschicke von Ländern und Völkern zu verkünden, so die von Babylonien, Ägypten, Libyen, Asien (Kleinasien) und den Jonischen Inseln[3]), vom „latinischen Rom", von Macedonien, Thracien, Gog und Magog. Schließlich wendet sie sich an das klassische Hellas mit einem Aufruf zu geistiger Wiedererneuerung (545ff.):

[1]) Das Heimatland des Erzvaters Abraham.

[2]) Die Wahrsagerei der römischen Auguren nach dem Vogelfluge u. dgl.

[3]) Beiläufig wird der „alte Mann, der die Geschichten von Ilion, Hektor, Achilleus und den Göttern schreibt" (III, 419f.), Lügen gestraft, womit offensichtlich Homer als der Gegenpol zur Bibel gemeint ist.

Hellas, was vertraust du auf sterbliche führende Männer,
Die dem Ziele des Todes nicht entgehen können?
Wozu bringst du eitle Gaben den Abgeschiedenen und opferst den Götzen?
Wer hat dir den Irrtum ins Herz gelegt,
Dies zu tun, verlassen das Antlitz des großen Gottes?
Vor dem Namen des Allerzeugers hege Scheu . . .

In ihren Ermahnungen kommt die Sibylle immer wieder auf die Grundgebote des Judaismus zurück, die von dem „Unsterblichen den elenden Sterblichen" vermacht worden sind: auf den absoluten Monotheismus („denn dieser allein ist Gott, und es gibt keinen anderen mehr") und auf das Grundprinzip der Gerechtigkeit in den menschlichen Beziehungen. Wenn alle Völker einmal diese Gebote beherzigen werden, wenn sie sich von Götzendienst, Gewalttätigkeit und selbstzerfleischendem Hader lossagen werden, dann wird das goldene Zeitalter auf Erden anbrechen, „werden Wölfe und Lämmer zusammen Gras essen" usw. Bis dahin bleibt aber das jüdische Volk der lebendige Träger der göttlichen Wahrheit, der ihren Samen in alle Länder seiner Zerstreuung trägt (582 ff.).

Gegen Schluß des Buches lüftet endlich die Sibylle ein wenig den Schleier, der ihre Herkunft verhüllt, und macht eine Anspielung auf die Bande, die sie mit der Familie des „gottgefälligen Mannes" aus der Zeit der Sintflut, d. i. mit Noah, verknüpfen (808—828):

Solchergestalt kündige ich dir, die ich die hohen Mauern des assyrischen Babylon
Vom Stachel der Raserei getrieben verließ, das gegen Hellas geschickte Feuer
Allen weissagend, den Zorn Gottes . . . an,
So daß ich den Sterblichen göttliche Rätsel weissage.
Und es werden mich die Sterblichen in Hellas von einer anderen Vaterstadt nennen,
Daß ich von Erythräa stamme, eine Schamlose; andere werden von mir reden als der Sibylla,
Die von der Mutter Kirke und von Vater Gnostos sei,
Eine rasende Lügnerin. Aber wenn alles geschehen ist,
Dann werdet ihr meiner gedenken, und niemand wird mich mehr
Rasend nennen, sondern eine große Prophetin Gottes . . .
Denn als die Welt mit Gewässern überflutet wurde,
Und ein einziger gottgefälliger Mann übrig blieb,
Der im Hause von gefälltem Holz auf den Gewässern dahinfuhr,
Mit den Tieren und den Vögeln, auf daß sich die Welt von neuem fülle:
Von dem bin ich eine Schwiegertochter und von seinem Blute,
Dem das Erste geschah, und das Letzte alles gezeigt wurde:
Also soll von meinem Munde dies Alles der Wahrheit gemäß gesagt sein.

Diese wohlgefügten Reihen von griechischen Hexametern wurden nun von den Kämpen des Judaismus in Alexandrien zum Sturmangriff auf die Feste der antiken Welt angesetzt. Der Aufruf zur religiösen und sittlichen Erneuerung im Geiste der Bibel ertönte in den Sprachformen des Homer. Dieser Aufruf war bereits von der Vorahnung des nahenden Sieges des ethischen Monotheismus über den ästhetischen, äußerlich anmutigen, aber innerlich wurmstichigen Polytheismus begleitet. Die Zeiten hatten sich eben geändert: der Judaismus verteidigte sich nicht mehr, sondern ging zum Angriff über. Ein *Proselytismus*, der Vorbote einer neuen Religion, die die griechisch-römische Welt bezwingen sollte, tritt auf den Plan.

Gleichzeitig setzte der jüdische Geist in Alexandrien auch das Werk der Versöhnung der besten Elemente in der Ideologie des Hellenismus und des Judaismus unentwegt fort. Dieses Werk fand die Unterstützung eines Denkers von Weltbedeutung, Philos von Alexandrien, dessen Wirksamkeit jedoch mehr in die folgende Epoche hinübergreift (unten, § 97). Aber auch schon zu dieser Zeit wurde in griechischer Sprache ein Werk geschaffen, das von der Vertiefung des religionsphilosophischen Denkens in den gebildeten Kreisen der Diaspora beredtes Zeugnis ablegt. Es war dies gleichfalls ein Erzeugnis der pseudepigraphischen Literatur, das mit dem Namen eines alten Verfassers geschmückt war, jedoch nicht irgendeinem geheimnisvollen Orakelkünder, sondern dem König Salomo selbst in den Mund gelegt wurde, als dem Sinnbild jüdischer Weisheit, dem Schutzpatron der gesamten belehrenden Literatur. Den Stil der biblischen „Sprüche Salomos" und der späteren Belehrungen Ben Sirahs nachahmend, entstammte die „Weisheit Salomos", allem Anscheine nach, der Feder eines philosophisch denkenden alexandrinischen Juden aus dem I. Jahrhundert v. d. chr. Ära[1]). Zum Unterschiede von den an die Heiden sich wendenden Sibyllinischen Büchern hat die „Weis-

[1]) Den Entstehungsort des Buches verraten die häufigen Anspielungen des Verfassers auf Ägypten und die lokalen Kulte (Kap. 15—16 u. a.). Was aber die Abfassungszeit betrifft, so kann sie mit ziemlicher Genauigkeit daraus erschlossen werden, daß das dem philonischen System nahe verwandte Werk dennoch keine Entlehnungen aus den Schriften dieses Philosophen enthält und daß es überdies bereits dem Apostel Paulus, der es in seinen Briefen benutzte, bekannt gewesen war; das Buch entstammt folglich einer sowohl der Wirksamkeit des christlichen Apostels als auch der des jüdischen Philosophen vorangehenden Zeit. Eine bestimmte Stelle in der „Weisheit" gibt Anlaß, die Schrift in die erste Hälfte des I. Jahrhunderts d. chr. Ära zu verlegen: in Kap. XIV, 16—20, ist nämlich

heit" vor allen Dingen die von der heidnischen Kultur und den epikureischen Sitten der griechischen Gesellschaft verführten hellenisierten Juden im Auge. Für diese seine assimilierten Stammesgenossen hat der Verfasser nur die Bezeichnung „die Gottlosen". Die in den Bahnen des biblischen Skeptikers Kohelet wandelnden Epikureer stellt er in folgender Weise bloß (Kap. 2): „Sie sprechen bei sich selbst, verkehrt urteilend: kurz ist und traurig unser Leben, und nicht gibt es ein Heilmittel beim Tode des Menschen, und nicht hat man gehört von einem Befreier aus der Unterwelt. Denn durch Zufall sind wir entstanden und danach werden wir sein, als wären wir nie dagewesen. Denn Dunst ist der Hauch in unserer Nase, und das Denken ein Funke in der Bewegung unseres Herzens, nach dessen Erlöschen der Leib zu Asche wird, und der Atem wie feine Luft verfliegt. Und unser Namen wird dann mit der Zeit vergessen, und niemand gedenkt mehr unserer Werke. Und unser Leben geht vorüber, wie die Spur einer Wolke, und wie ein Nebel wird es sich verflüchtigen, der vertrieben wird von den Strahlen der Sonne . . . Herbei denn, laßt uns genießen der vorhandenen Güter und laßt uns geschwind die Welt ausnutzen als in der Jugendzeit. Mit kostbarem Wein und Salben wollen wir uns füllen, und nicht möge eine Frühlingsblume uns entgehen. Bekränzen wir uns mit Rosenknospen, ehe sie verwelken! . . . Vergewaltigen wir den armen Gerechten, üben wir nicht Schonung gegen die Witwen, noch scheuen wir des Alten hochbejahrtes Greisenhaar! Unsere Kraft sei der Maßstab für die Gerechtigkeit, denn das Schwache erweist sich als wertlos".

Gegen diese Doktrin des Skeptizismus und Epikureismus, deren Darstellung sich an manchen Stellen wörtlich an die Wendungen des Kohelet hält und mit griechischer Philosophie fein gewürzt erscheint, führt der stoisch gesinnte Verfasser die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und der Vergeltung im Jenseits ins Feld (Kap. 3—4):

---

von der göttlichen Verehrung der Kaiserstandbilder die Rede, worin manche eine Verwahrung gegen die Aufstellung der Standbilder des Kaisers Caligula in den Synagogen Alexandriens, im Zusammenhang mit der Judenhetze im Jahre 38 *nach* d. chr. Ära, zu erblicken geneigt sind (s. zum Beispiel Graetz, III, 611, Note 3). Indessen darf dabei nicht außer acht gelassen werden, daß sich der „Kaiserkultus" in den Provinzen des römischen Reiches schon unter Augustus eingebürgert hatte und somit die Aufmerksamkeit des Autors der „Weisheit" gerade als eine Neuerung im Heidentum fesseln und ihm als eine besonders geeignete Illustration für die Bloßstellung des Götzendienstes erscheinen mochte.

„Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen und ihn zum Bilde seines eigenen Wesens gemacht. Durch den Neid des Teufels aber kam der Tod in die Welt; es erfahren ihn aber die, welche jenem (dem Teufel) angehören. Nach dem Wahne der Unverständlichen nur scheint die Seele tot zu sein, und ihr Dahingang wird für ein Unglück gehalten, aber (in Wirklichkeit) ist sie in Frieden". Das Leiden auf Erden ist nur eine vorübergehende Prüfungszeit für die Gerechten, die in ihrem Herzen stets die Hoffnung auf die Unsterblichkeit hegen und durch diesen Glauben selig werden, während die „Gottlosen", die „Weisheit und sittliche Lauterkeit" verleugnen, in ihrem Inneren schon allein in dem Bewußtsein unglücklich sein müssen, daß sie mit jedem Tage der völligen Vernichtung immer näher kommen. Beiläufig tut der Verfasser des „widergesetzlichen Ehebetts" und des „ungesetzlichen Beischlafs" Erwähnung, so auf den außerehelichen Verkehr und die lockeren Sitten überhaupt oder aber vielleicht auf die Mischehen zwischen Juden und Heiden anspielend. Das Hauptaugenmerk des Verfassers ist jedoch nicht auf das Predigen der Sittlichkeit, sondern auf die philosophische Begründung der Idee der Unsterblichkeit der Seele gerichtet. Diese Idee findet bei ihm in der erhabenen platonischen Formulierung des Gegensatzes zwischen unvergänglichem Geiste und der vergänglichen Materie ihren Ausdruck. Die in Judäa verbreitete Vorstellung von einer leiblichen Auferstehung der Toten liegt somit diesem klar denkenden Philosophen durchaus fern.

Der zweite Teil des Buches (Kap. 6—9) ist der Liebe zur Weisheit, d. i. der „Philosophie" im eigentlichen Sinne, gewidmet. Durch den Mund des Königs Salomo wird die Weisheit, die „Sophia", in ihren beiden Hauptformen gepriesen: als das Wissen um die reale Welt und als das Eindringen in die Welt des Geistes. Diesen Erörterungen liegt die poetische Apotheose der Weisheit (Chachma) zugrunde, die dem achten Kapitel der biblischen „Sprüche" entlehnt, dabei aber mit einem hervorragenden philosophischen Kommentar versehen ist. Für den weltlich gebildeten jüdisch-hellenistischen Schriftsteller bedeutet die Weisheit vor allem die Erkenntnis der Welt des Seins, die Wissenschaft. „Gott hat mir — so spricht der der Weisheit Teilhaftige — die irrtumlose Kenntnis der Dinge verliehen, so daß ich das System der Welt und die Kraft der Elemente kenne, den Kreislauf der Jahre (d. i. den Wandel der Sonnenwenden)

und die Stellungen der Gestirne, die Natur der Tiere und die gewaltigen Triebe der wilden Tiere, die Gewalt der Geister (der Dämonen) und die Gedanken der Menschen, die Verschiedenheiten der Pflanzen und die (heilsamen) Kräfte der Wurzeln. Alles, was es nur Verborgenes und Offenbares gibt, erkenne ich, denn die Künstlerin von allem, die Weisheit, lehrte es mich" (7, 17—21). Daneben kennt der Verfasser aber auch die metaphysische Natur der Weisheit, die ihm als eine schöpferische Kraft der Gottheit, gleichsam als ein Ausfluß des Schöpfers erscheint: „Sie ist — so sagt er — ein Hauch der Macht Gottes, ein klarer Ausfluß aus der Herrlichkeit des Allherrschers . . . Sie ist ein Abglanz ewigen Lichts, ein fleckenloser Spiegel des göttlichen Wirkens und ein Abbild seiner Güte" (7, 24—25). Sie „geht von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen über, sie begabt Freunde Gottes und Propheten" (7, 27). Auch in den Geschicken des jüdischen Volkes kommt sie zum Vorschein, und nun stellt der Verfasser die Geschichte Israels von der Weltschöpfung bis zum Auszug aus Ägypten nach Kanaan in diesem Lichte dar (Kap. 10—11). Dem schließen sich scharfe Strafreden gegen die Abgötterei in der Form des ägyptischen Götzendienstes und Tierkultes an, und es wird dargetan, wie töricht es sei, die vergängliche Kreatur anzubeten, statt sich vor deren unvergänglichem Schöpfer zu beugen (Kap. 13—15). Der Verfasser benutzt den Auszug der Israeliten aus Ägypten, um zwei geschichtliche Typen gegenüberzustellen: den des Gott tragenden Volkes und den der in der „ägyptischen Finsternis" verkümmernden Heiden, auf die denn auch die zehn verderbenbringenden ägyptischen Plagen herabgesandt werden (Kap. 16—19).

Somit sind in der „Weisheit Salomos" die drei folgenden Ideen zum Ausdruck gebracht: erstens die Idee der Unsterblichkeit der Seele in ihrer reinen philosophisch-ethischen Form, zweitens die Idee der Gotteserkenntnis vermittels der Weisheit, die hier in einer unverkennbaren Weise dem Logos des Philo, der Hypostase der Vernunft als einer gleichsam für sich selbst bestehenden Macht Gottes, sehr nahekommt, und drittens die Idee der Auserwähltheit Israels, als des geschichtlichen Typus, der zur Erfüllung einer göttlichen Mission in der heidnischen Welt berufen ist. Die erste dieser Ideen liegt dem Verfasser aus dem Grunde besonders am Herzen, weil er sie den skeptischen Materialisten in der jüdischen Gesellschaft selbst entgegenhalten und seine Beweisgründe gegen die des Verfassers des „Ko-

helet", des „Ekklesiastes" der griechischen Bibel, auf den sich die jüdisch-hellenistischen Epikureer zu berufen pflegten, geltend machen muß. Hier tritt also ein alexandrinisch-jüdischer Stoiker aus dem I. Jahrhundert dem durch die epikureische Lehre verführten Jerusalemer Hellenisten aus dem III. Jahrhundert entgegen. Diese beiden Schriftsteller, von denen jeder sich hinter der Maske des weisen Königs Salomo zu verbergen sucht, trennen somit zwei Jahrhunderte jüdischer Geschichte, in deren Verlauf das Problem der Unsterblichkeit im Judaismus bedeutende Fortschritte gemacht hat, so daß der jüdische Stoiker dem skeptischen Epikureer nunmehr mit Beweisgründen zu begegnen vermag, die einer wohlgefügten, einheitlichen Doktrin entnommen sind. Durch diese neue religionsphilosophische Auffassung gestärkt, konnte der Judaismus jetzt mit einer größeren Sicherheit der heidnischen Anbetung der Natur, der Anbetung der Schöpfung statt des Schöpfers entgegentreten. Hieraus erklärt sich der Schwung des letzten Teiles der „Weisheit Salomos", in dem der Verfasser seine scharfen Strafreden an die das Prinzip des ethischen Monotheismus verleugnenden Heiden richtet. Der Idee des ethischen Monotheismus im hellenisierten Judentum zu neuer Macht zu verhelfen und sie zugleich der griechisch-römischen Welt vor Augen zu führen — dies ist das doppelte Ziel dieses alexandrinischen Salomo, des Vorboten Philos.

Ein anderer Vertreter der jüdisch-hellenistischen Gesellschaft jener Zeit setzte sich auf dem gleichen Gebiete eine beschränktere Aufgabe, indem er zu beweisen suchte, daß im Judaismus am treffendsten die stoische Lehre von der Herrschaft der Vernunft über die Triebe und Leidenschaften zum Ausdruck gekommen sei. Dieser Gedanke liegt dem griechisch abgefaßten anonymen Werke zugrunde, das den Kirchenvätern unter dem Titel „Von der Selbstherrschaft der Vernunft" (Peri autokratoros logismou) oder „Von den Makkabäern" bekannt gewesen ist. Der zweite Name rührt daher, daß zur Bekräftigung der Grundthese in dieser Schrift das jüdische Märtyrertum der Makkabäerzeit herangezogen wird. Bei den Späteren bürgerte sich für dieses apokryphische Buch die Bezeichnung „Viertes Makkabäerbuch" ein[1]). Seiner Form nach stellt es eine an jü-

[1]) Die Kirchenväter schrieben dieses Buch Josephus Flavius zu, weshalb es auch später in seine gesammelten Schriften aufgenommen zu werden pflegte; die wissenschaftliche Kritik mußte jedoch dieser Überlieferung widersprechen und es

dische Hörer oder Leser („aus dem Samen Abrahams") gerichtete Predigt dar. Gleich in den ersten Zeilen stellt der Verfasser eine bestimmte These auf: „Ich will eine Ansprache über die Frage halten, ob die fromme Vernunft Selbstherrscherin („autokrator") der Triebe (oder Leidenschaften, „ton pathon") ist. Die Vernunft wird als der „Verstand" definiert, „der mit richtiger Überlegung das Leben der Weisheit erwählt". Die Weisheit besteht in der Erkenntnis göttlicher und menschlicher Dinge, sowie deren Gründe; in vierfacher Gestalt kommt sie zum Vorschein: in der Einsicht, der Gerechtigkeit, der Mannhaftigkeit und Besonnenheit, d. i. in den vier Kardinaltugenden der stoischen Moral. Die Triebe oder Leidenschaften zerfallen dagegen in zwei Gruppen: bald wird der Mensch von der Lust, bald von der Bürde des Schmerzes übermannt, so daß er ohne die Oberherrschaft der Vernunft leiblich wie geistig verderben müßte, denn „die Vernunft ist der Tugenden Führerin, aber der Triebe Selbstherrin". Die Lehren des Judaismus tragen nun am meisten dazu bei, den Willen in dieser Richtung zu erziehen. Die jüdischen Gebote der Enthaltsamkeit und der Mäßigkeit, die Vorschriften über das Erlaubte und Verbotene in Nahrung und Geschlechtsleben, die Gesetze der Liebe und des Mitleids sind eine Verkörperung der höchsten Anforderungen der Vernunft. Und nun folgt eine Reihe geschichtlicher Beispiele, die beweisen sollen, daß die Macht dieser Gebote der Vernunft bei weitem die Leidenschaft der Triebe übertrifft, daß mithin die Vernunft die Triebe durchaus zu überwältigen vermag. In diesem Zusammenhang schildert der Verfasser in grellen Farben das Martyrium der Juden unter der Seleucidenherrschaft und namentlich unter Antiochus Epiphanes[1]). Weder den greisen Eleasar noch die sieben jugendlichen Brüder, noch ihre heldenmütige Mutter vermochten die Überredungskünste des Antiochus, der sie durch die Verheißung aller Güter dieser Welt zu verführen suchte, dazu zu

gelang ihr, die alexandrinische Herkunft des Werkes nachzuweisen. Wir verlegen es in dieselbe Epoche, der die „Weisheit Salomos" angehört, der es sich unmittelbar anschließt, obwohl viele Forscher (Freudenthal u. a.) es als eine Frucht des I. Jahrhunderts *nach* d. chr. Ära betrachten. Mit Genauigkeit läßt sich freilich die Abfassungszeit nicht bestimmen, da das Buch selbst jedes klaren Hinweises auf die ihm zeitgenössische Epoche ermangelt.

[1]) Der Verfasser scheint seine geschichtlichen Kenntnisse aus dem jüdisch-hellenistischen „Zweiten Makkabäerbuch" oder gar aus der Urquelle, aus dem Geschichtswerke des Jason von Cyrene (§ 39), geschöpft zu haben.

bewegen, dem Gesetze abtrünnig zu werden: sie alle zogen es vor, unter fürchterlichen Qualen zu sterben, um so dem geistigen Prinzip zum Triumphe über das leibliche zu verhelfen. Darin bestehe eben das Ideal der „frommen Vernunft", das den Menschen vor dem Tiere und die höhere menschliche Art vor der niederen auszeichnet. Ungeachtet seiner philosophischen Bildung geht der Verfasser dennoch nicht über die Grenzen des pharisäischen Judaismus hinaus und ermahnt immer wieder zur strengen Beobachtung der Thoragesetze, wobei er allerdings seine Ansichten nicht im nationalen pharisäischen Geiste, sondern im universalistischen jüdisch-hellenistischen zu begründen sucht. Die Thoragesetze bedeuten ihm nicht die Mittel der nationalen Absonderung, sondern Faktoren der Erziehung des sittlichen Willens; sie sind gleichsam die Sklaven der über die Leidenschaften gebietenden selbstherrlichen Vernunft. In dem Martyrolog der Zeiten des Antiochus Epiphanes würdigt er nicht so sehr das national-politische als das sittliche Heldentum. Überall hat bei ihm das Individuelle und somit das Allmenschliche vor dem Nationalen den Vorrang, — ein untrügliches Kennzeichen jüdisch-hellenistischer Gesinnung.

Viertes Buch

Die römische Herrschaft und der Untergang des judäischen Staates

(6—70 der christlichen Ära)

§ 66. *Allgemeine Übersicht*

Das Verhalten der Juden dem römischen *Protektorat* gegenüber in der vorangehenden Epoche deutet mit genügender Klarheit darauf hin, wie sich die Beziehungen zwischen Judäa und dem Imperium in der Epoche der römischen *Herrschaft* gestalten mußten. Wenn das Volk nicht einmal die Regierung der Günstlinge Roms aus der Mitte der halbjüdischen Herodäer zu ertragen vermochte, so stand um so weniger zu erwarten, daß es sich mit der unmittelbaren Verwaltung der römischen Statthalter, der „Procuratoren", abfinden würde. Die freiheitsliebende Nation konnte man vermittels der Macht der Waffen wohl unterwerfen, nicht aber unterwürfig machen. Erblickte der römische Dichter jener Zeit (Virgil) die geschichtliche Mission Roms in der „Beherrschung der Völker, in der Schonung der Unterwürfigen und in der Bestrafung der Übermütigen":

> Tu regere imperio populos, Romane, memento!
> Parcere subjectis et debellare superbos (Aen. VI, 853)

— so gehörte das jüdische Volk gerade zu jenen „Übermütigen", die für ihre Freiheit bis zum Äußersten zu kämpfen bereit waren und daher auch die ganze Wucht der römischen Strafe über sich ergehen lassen mußten.

In den ersten Jahrzehnten der nun darzustellenden Epoche bot Judäa das folgende Bild. In den Grenzmarken, in Galiläa, Peräa und in den am oberen Jordan gelegenen Ländern regieren mit Genehmigung der römischen Kaiser als Tetrarchen die Söhne Herodes I. (Herodes-Antipas und Philippus). Was ihren Unternehmungsgeist betrifft, so bleiben sie weit hinter ihrem Vater zurück, doch stehen sie ihm in Unterwürfigkeit der obersten Gewalt gegenüber um keine Haaresbreite nach. Auch sie bauen Städte zu Ehren der Caesaren (Tiberias, Caesarea-Philippi u. a.) und verhalten sich wie bescheidene, untertänige Vasallen. Das eigentliche Judäa aber mit der Haupt-

stadt Jerusalem steht unter der unmittelbaren Verwaltung der Römer. In dem von Herodes I. erbauten Caesarea am Meere residiert ein jede politische Regung im Lande scharf beobachtender Procurator. Noch behält das Volk die Überreste der ehemaligen Selbstverwaltung in dem Amt des Hohepriesters und in Gestalt des erneuerten Synhedrion, doch ist bei allen wichtigeren Entschlüssen die Zustimmung Roms und gegebenenfalls dessen Kontrolle unerläßliches Erfordernis. Eine Zeit lang besitzen die Procuratoren sogar das Recht der Ernennung und Absetzung der Hohepriester. Das Joch der fremden, andersgläubigen Gewalt wird immer fühlbarer. Schon die erste Maßnahme der römischen Procuratur, die in dem „Census", d. i. in einer Volkszählung zu Besteuerungszwecken, zum Ausdruck kommt, ruft Volksunruhen hervor. Dieses Sinnbild der Knechtschaft empört das nationale Empfinden, das sich auf keine Weise mit der traurigen Wirklichkeit abzufinden vermag.

Die Procuratoren der ersten Jahrzehnte, die Judäa unter Augustus Tiberius und Caligula verwalten, fallen allmählich aus ihrer Rolle von Beamten, die nur zur Aufrechterhaltung der äußeren Ordnung berufen sind, und maßen sich die Vormundschaft über das innere Leben des ihnen gänzlich fremden Volkes an. Der aus der Geschichte des Christentums hinlänglich bekannte Pontius Pilatus eröffnet die Reihe jener Gebieter, die den Juden die römische Staatszucht aufzuzwingen suchen. Sein übermäßiger Eifer löst eine Aufwallung des Volkszornes aus, und der allzu diensteifrige Verwaltungsbeamte wird aus Judäa abberufen. Auch der Versuch der römischen Behörden unter Caligula, in Jerusalem den „Kaiserkultus" einzuführen, stößt auf kräftigsten Widerstand. Und so scheint Rom vorerst vor der schwierigen Aufgabe der Verwaltung des winzigen widerspenstigen Landes gleichsam zurückgewichen zu sein.

Nach dem Tode des Caligula tritt nun eine kurze Pause in der Verwaltung durch Procuratoren ein, und das zerstückelte Judäa wird eine Zeit lang von neuem unter der Gewalt eines dem Volke nahestehenden Königs vereinigt. Die vierjährige Regierung des Enkels Herodes I., Agrippa I. (41—44), dem ein glückliches Zusammentreffen von verschiedenen Umständen es möglich machte, Zentraljudäa mit den früheren Tetrarchien des Herodes-Antipas und des Philippus in seiner Hand zu vereinigen, erscheint wie ein flüchtiger Lichtstrahl

auf durchweg düsterem Hintergrunde. Aber gar bald erlischt auch dieser blasse Widerschein der Unabhängigkeit, und das Land muß von neuem die schwere Hand der römischen Beamten spüren. Das enthronte Jerusalem senkt sein Haupt vor dem triumphierenden Caesarea, der Residenz der Procuratoren. Fortan erstreckt sich die Gewalt der Procuratoren nicht nur auf Zentraljudäa, sondern auch auf Galiläa und Peräa, d. i. so gut wie auf ganz Palästina (44—66).

Die neuen Procuratoren spielen sich nicht selten als kleine Neros auf. Schon das dumpfe Murren des Volkes erregt ihren Zorn; die peinliche Sorgfalt der Juden in der Pflege ihrer nationalen Eigenart bringt die Römer außer Fassung. Wozu in der Tat mit dieser kleinen aufsässigen Nation, mit ihrer Autonomie und ihren eigenartigen Einrichtungen viel Umstände machen? Warum soll eigentlich Judäa nicht auf das Durchschnittsniveau der römischen Provinzen herabgedrückt werden, die keinerlei Ansprüche an die souveräne Regierung zu stellen sich erdreisten? Vae victis: den Besiegten geziemt Unterwürfigkeit und vor allem Stillschweigen. Wie sollten auch die Römer der Halsstarrigkeit einer Nation Verständnis entgegenbringen, die ihr ethisches Prinzip: „die Macht des Rechtes" dem Grundprinzip des raubgierigen Imperiums: „das Recht der Macht" entgegenzusetzen wagte!

Der Kampf war also nicht zu vermeiden. Allein zu welchen Kampfmitteln greifen? Hier eben stehen die verschiedenen jüdischen Parteien am Kreuzweg. Die gemäßigten Pharisäer und „Friedfertigen" sind der Meinung, daß mit einem physisch so unbezwingbaren Feind wie Rom der Kampf nur mit geistigen Waffen zu einem glücklichen Ende geführt werden könne. Es ist ihm die zäheste *passive Resistenz* zu leisten; ist der Feind aus dem eigenen Landbereich nicht zu verscheuchen, so muß man sich selbst von ihm fern halten, sich geistig von ihm absondern, das eigene innere Leben so umgrenzen und isolieren, daß keinerlei fremde Einwirkungen dorthin einzudringen vermögen. Dagegen verlangen die radikal gesinnten Pharisäer und die „Zeloten" den *aktiven Widerstand,* um der politischen Freiheit willen, die für die Zeloten einen Selbstzweck darstellt, für die Pharisäer aber nur ein Mittel zur Aufrechterhaltung der geistigen Freiheit ist. Die Zeloten fordern den bewaffneten Kampf, den allnationalen Feldzug gegen den dreisten Feind: entweder soll sich die Nation die Unabhängigkeit wieder erobern, oder im Kampfe um sie

zugrunde gehen, denn ohne Unabhängigkeit ist ein wahres nationales Leben ohnedies nicht möglich. Noch war der leidenschaftliche Streit nicht zum Austrag gekommen, und schon loderten die Flammen des Aufstandes auf. „Die Geduld der Juden hielt bis zum Procurator Gessius Florus an: unter ihm begann der Krieg" (Tacitus). Der heldenmütigste aller der Weltgeschichte bekannten nationalen Freiheitskriege war ausgebrochen, jenes Bellum judaicum, das sogar die kriegserfahrenen Römer in größtes Staunen versetzte.

Vier Jahre lang (66—70) dauert der Kampf der kleinen, aber geistig gestählten Nation mit dem Bezwinger der Welt. Neben dem blutigen Kriege mit dem äußeren Feinde wütet auch im Inneren der Nation der tragische Kampf zwischen den „politischen" und „geistigen" Elementen weiter, zwischen den Zeloten und den Friedfertigen, zwischen denjenigen, die die ehemalige Autonomie in ihrer Ganzheit, und denen, die wenigstens das retten wollten, was noch zu retten ist. Die qualvolle Agonie der nationalen Seele, die von ihrem staatlichen Leibe scheiden muß, zieht sich in die Länge. Schon naht aber das unabwendbare Ende: Judäa fällt in dem ungleichen Kampfe, Hunderttausende seiner Söhne werden vom Schwert und vom Hunger weggerafft, Jerusalem wird zerstört, der Tempel in Asche gelegt und auch die letzten Festungen, wo die Überreste der Zeloten Zuflucht suchten, stürzen zusammen (70—73). Durch die Straßen Roms werden vor dem Triumphwagen des Siegers die jüdischen Gefangenen geschleift. So ging der Staat zugrunde, die Mehrzahl des Volkes war vernichtet oder in alle Winde verschlagen, und doch blieb die Nation erhalten. In der nächsten Nähe der rauchenden Ruinen Jerusalems fand sich eine kleine Schar von unbezwingbaren Helden des Geistes zusammen, der das künftige staatlose und doch lebenskräftige Judentum entsprießen sollte.

Außerordentlich kompliziert war das jüdische *geistige Leben* in dieser Periode der großen Erschütterungen. Keime künftiger Weltbewegungen liegen in ihr verborgen. Zur selben Zeit nämlich, als die Zeloten den aussichtslosen Kampf für die politische Freiheit Judäas führten und die friedfertigen Pharisäer jene national-geistige Zucht eifrig zu stärken suchten, die die in Auflösung begriffene Staatsordnung ersetzen sollte, griff in verschiedenen Bevölkerungsklassen eine andere Bewegung um sich, die sowohl der politischen als auch der national-gesellschaftlichen Grundlagen entbehrte. Von der Idee des

politischen Messias, des Erretters des *Volkes*, splitterte sich die Idee eines mystischen Messias ab, der dazu berufen sein sollte, die Tat der sittlichen „Erlösung" der *Persönlichkeit* zu vollbringen. Es trat das *Christentum* auf den Plan. Diese Lehre „nicht von dieser Welt", deren Nährboden das alte Essäertum gewesen ist, betrachtete das Leben aus der Höhe des „Himmelreiches", ohne der geschichtlichen Lage der Dinge irgendwie Rechnung zu tragen. Die zur Beschaulichkeit Hinneigenden oder von den politischen Kämpfen Ermüdeten mußten unausbleiblich in ihren Bannkreis fallen. Die neue Lehre suchte durch das Dogma der Erlösung durch den *Glauben* die Zucht des Kultes oder des Gesetzes zu ersetzen und durch die Gemeinde der Gläubigen oder die Sekte die organisierte Nation entbehrlich zu machen. Der religiös-mystische Individualismus der neuen Lehre lenkte so ihre Jünger von dem großen Kampfe, den die Judenheit damals auf politischem und national-geistigem Gebiete unter Aufbietung aller Kräfte führte, ab. Eine natürliche Folge davon war der Bruch dieser Sekte mit der Umgebung, in der sie entstanden war, und ihre allmähliche Auflösung in dem internationalen Chaos des römischen Reiches, in dem das Christentum sich dann nach und nach viele dem Judentum gänzlich fremde Elemente aneignete.

Die Todeszuckungen Judäas begünstigten das Anwachsen der *Diaspora*, wo schon längst jene Zellen feste Formen gewonnen hatten, die nun zur Aufnahme der Auswanderer aus dem Mutterlande bereit standen. Der Kampf Roms mit dem Judaismus wirkt auch hier zurück: die Tragikomödie der „göttlichen Verehrung" des Kaisers Caligula spielt sich auch in den jüdischen Vierteln Alexandriens ab; der Aufstand in Judäa wird von Unruhen in der Diaspora begleitet. Die Zuckungen des mit dem Tode ringenden Mutterlandes finden in einer Reihe blutiger Zusammenstöße zwischen Juden und Heiden in Syrien, Kleinasien und Ägypten ihre Parallele. Und zugleich versetzt das Ferment des Judaismus die gesamte griechisch-römische Welt in eine tiefe religiöse Gärung. Die religiöse Propaganda und der Proselytismus gewinnen an Ausdehnung. Der jüdische Staat wird erobert, zugleich erobert aber die jüdische Religion ihrerseits die Heiden („victi victoribus leges dederunt"), bald in ihrer ungetrübten, altüberkommenen Form, bald in der Form des Urchristentums, das sich um jene Zeit vom Judentum nur schwer unterscheiden ließ. In der Diaspora werden gemischte, synkretistische Lehren

vorherrschend. Ein System praktischer Gesetze in Jerusalem, wird der Judaismus in den philosophischen Schulen Alexandriens zu einem System religiöser Symbole (Philo von Alexandrien). Jedoch beginnt der jüdisch-hellenistische Synkretismus nunmehr vor dem christlich-hellenistischen stark zurückzutreten: in der heidnischen Welt fällt so dem Apostel Paulus der Sieg über Philo zu. Inzwischen geht der Kampf der jüdischen Nation um ihre Selbsterhaltung, an beiden Richtungen vorbei, seinen eigenen Weg unbekümmert weiter.

Erstes Kapitel

Die römischen Procuratoren und die herodianischen Tetrarchen

(6—39)

§ 67. Die Verwaltung der Procuratoren und die Selbstverwaltung

Nach der Entthronung des Archelaus (§ 57) wurde das ihm untertane Zentraljudäa in eine römische „kaiserliche Provinz" zweiten Ranges verwandelt. An ihrer Spitze stand ein vom Kaiser ernannter „Procurator" (wörtlich: Pfleger) aus dem römischen adeligen Ritterstande. Obwohl Judäa somit eine Provinz für sich bildete, war sie doch in mancherlei Beziehung mit der großen kaiserlichen Provinz *Syrien* verbunden[1]). Die Procuratoren in Judäa waren nämlich in Fällen von Konflikten mit der jüdischen Selbstverwaltung oder in den Zeiten der Volkswirren, als zur Wiederherstellung der Ordnung die Hilfe der syrischen Legionen angerufen werden mußte, von dem Statthalter-Legaten im benachbarten Syrien unmittelbar abhängig. Sonst aber war der römische Procurator von Judäa in seinen Handlungen innerhalb der ihm zugeteilten weiten Machtsphäre völlig selbständig. In seiner Person waren dreierlei Funktionen vereinigt: 1. polizeiliche, 2. fiskalische, 3. gerichtliche.

Die polizeilichen Funktionen bestanden vornehmlich in der Aufrechterhaltung der Ordnung im Lande und in der Wahrung der

[1]) Seit Augustus zerfielen die römischen Provinzen in *kaiserliche* und in *senatorische*. Zu den ersteren, in denen ein strenges militärartiges Regime gehandhabt wurde, gehörte auch Syrien, das mitsamt Judäa einem Statthalter-Legaten unterstellt war. Procuratoren aus dem Ritterstande wurden für jene Gebiete ernannt, wo eine besonders scharfe Beobachtung der ungefügigen Bevölkerung vonnöten war. In den zeitgenössischen jüdischen Quellen (Josephus, die Evangelien) tritt uns der Procurator auch unter den Namen „Epitropos" (Pfleger), „Eparchos" (Landvogt) und „Hegemon" entgegen.

Rechte der römischen Obergewalt. Zu diesem Zwecke verfügte der Procurator über eine genügende Militärmacht. Er war der unmittelbare Befehlshaber der in Judäa liegenden römischen Truppen, die sich aus den sogenannten Hilfstruppen (auxilia) zusammensetzten. Das Hauptquartier der römischen Armee in Judäa befand sich in *Caesarea am Meere,* der ständigen Residenz des Procurators. In Jerusalem weilte der Landpfleger nur vorübergehend, meistens an den großen jüdischen Feiertagen, da wegen des ungeheuren Andranges des Volkes aus der Provinz Volksunruhen zu befürchten waren. Bei diesen Gelegenheiten pflegte er mitsamt seinem Militärgefolge in dem ehemaligen Palaste des Herodes, der einer befestigten Burg glich, Wohnung zu nehmen. Die ständige römische Garnison zu Jerusalem war in der Burg *Antonia* auf dem Tempelberge einquartiert. Die Zitadelle war durch Treppen mit den den Tempelhof umgebenden Säulenhallen verbunden. An den Festtagen konnten so die bewaffneten römischen Soldaten aus ihren Kasernen in der Zitadelle herauskommen und in den Säulengängen um den Tempel Aufstellung nehmen, um auf diese Weise über die „Ordnung" zu wachen und Volksunruhen in der Hauptstadt vorzubeugen. Diese verletzende Überwachung durch Fremdlinge unmittelbar an der Schwelle des nationalen Heiligtums trug nur zur Steigerung des Unwillens im Volke bei, und, statt den Zusammenstößen vorzubeugen, war sie nicht selten deren eigentliche Ursache.

Des weiteren oblag dem Procurator die Eintreibung von Steuern und die Erhebung von Zöllen zugunsten des römischen *Fiskus,* d. i. des kaiserlichen Schatzes. Die direkten, den römischen Provinzen auferlegten Abgaben waren von zweierlei Art: die Grundsteuer (tributum agri) und die Kopfsteuer (tributum capitis). Außer diesen Steuern erhob der Fiskus auch noch Zölle auf Waren. Die direkten Steuern wurden unmittelbar durch die Finanzagenten des Procurators eingetrieben, während die Zölle Privaten in Pacht gegeben zu werden pflegten, die sich auf diese Weise großen Gewinn verschaffen konnten. Die Steuerlast drückte schwer auf das Volk, und die unvermeidlichen Mißbräuche bei der Erhebung der Abgaben verschärften diesen Druck noch in ganz besonderem Maße[1]). Unter den Steuerpäch-

[1]) Sogar der römische Geschichtsschreiber Tacitus (Annal. II, 42) muß zugeben, daß schon unter den ersten Procuratoren Judäa durch die Steuerlast ganz erschöpft war („provinciae Syria atque Judaea, fessae oneribus").

tern und ihren Agenten waren außer Heiden auch Juden anzutreffen; diese waren aber dem Volke stets verhaßt. Die „Zöllner" und die „Mochsin" (publicani) erscheinen sowohl im evangelischen als im talmudischen Schrifttum in durchaus ungünstigem Lichte. Dem wirtschaftlichen Motiv gesellte sich hierbei noch ein politisches hinzu, das den Juden dazu bewegen mußte, den ihm stammesverwandten Steuerpächter oder Zolleinnehmer als den Helfershelfer der ihm verhaßten römischen Gewaltherrschaft zu betrachten.

Die gerichtlichen Funktionen des Procurators endlich waren vornehmlich auf die wichtigsten Kriminalsachen, insonderheit auf die Staatsverbrechen, beschränkt. Er besaß das Recht, zum Tode zu verurteilen, sowie die Urteilssprüche der jüdischen Gerichtsinstanzen, darunter auch die des Synhedrion, in strafrechtlichen Sachen zu überprüfen. Zur Vollstreckung der Todesurteile wurden gewöhnlich die römischen Soldaten herangezogen.

In den ersten Jahrzehnten ihrer Verwaltung maßten sich die Procuratoren außerdem das schon von Herodes I. usurpierte Recht an, die Hohepriester zu ernennen und abzusetzen, sowie den feierlichen Ornat des Hohepriesters in der Burg Antonia unter der Aufsicht des römischen Kommandanten zu verwahren und ihn nur zum unmittelbaren Gebrauch herauszugeben. Allein diese beiden das Volksempfinden verletzenden Vorrechte wurden später, auf den Protest des Volkes hin, den Procuratoren entzogen und das erste den Erben des Herodes. das andere der Tempelverwaltung abgetreten.

Außerhalb dieser Befugnissphäre des Procurators durfte sich das Volk auch fernerhin in seinen inneren Angelegenheiten der *Selbstverwaltung* erfreuen. Innerhalb gewisser Grenzen lagen Gesetzgebung, vollziehende und gerichtliche Gewalt jetzt in den Händen der weltlichen und geistlichen Aristokratie, an deren Spitze von Rechts wegen die Hohepriester standen. Das Organ dieser regierenden Gruppe war das Synhedrion zu Jerusalem, das unter Herodes I. seine Bedeutung eingebüßt hatte, nun aber seine Rechte teilweise wieder zurückerlangte. Den Vorsitz im Synhedrion führten allem Anscheine nach die Hohepriester. Allein die Oberaufsicht der römischen Behörden behinderte nicht selten die Tätigkeit des Synhedrion, namentlich in Sachen, die die politischen Interessen Roms berührten.

Ganz besonders wurde die Sphäre des jüdischen religiösen Kultes vor der Einmischung der heidnischen Verwaltung in Schutz genom-

men. Das alte, den Heiden den Zutritt zu dem inneren Hof des Jerusalemer Tempels verwehrende Gesetz wurde auch von den römischen Behörden beobachtet. Auf den Säulen an der Tempelumfriedung prangten Warnungstafeln mit folgender, in griechischer und lateinischer Sprache abgefaßter Inschrift: „Kein Fremder darf das Gitter und die Einfriedung des Heiligtums überschreiten. Wer dabei ertappt wird, mag es sich selbst zum Vorwurf machen, wenn er der Todesstrafe verfällt"[1]). Die römische Wache wurde nur bis zu den den Tempelhof umgebenden äußeren Säulenhallen vorgelassen. Der jüdische Kultus stand somit unter amtlichem Schutz. Andererseits bezeugte auch die Tempelpriesterschaft ihre Ehrerbietung der souveränen Gewalt gegenüber, indem sie ein besonderes Opfer „für den Caesar und das römische Volk" einführte. Die im Lande geprägten Kupfermünzen trugen nur den Namen des Kaisers, nicht aber dessen Abbildung, da jede Art von bildlicher Darstellung von der jüdischen Religion untersagt war. Aus dem gleichen Grunde pflegten die römischen Truppen beim Durchzug durch Jerusalem die Feldzeichen mit den Kaiserbildern nicht zur Schau zu tragen; so war es nur natürlich, daß auch die Aufstellung der kaiserlichen Standbilder auf öffentlichen Plätzen hier strengstens verpönt war, während ihre Verehrung in den anderen römischen Provinzen eine Bürgerpflicht bedeutete. Die Versuche einiger Procuratoren, diese Vorrechte zu durchbrechen, führten nur zu blutigen Zusammenstößen.

Übrigens scheinen die Zusammenstöße zwischen den römischen Machthabern und der halb-autonomen jüdischen Gemeinschaft überhaupt unvermeidlich gewesen zu sein. Dies war sowohl in der Unmöglichkeit der genauen Abgrenzung der beiden Machtsphären, der

---

[1]) Diese Inschrift wird dreimal von Josephus (*Ant.* XV, 11, 5; Bell. V, 5, 2 u. VI, 2, 4) erwähnt. Ein Säulenbruchstück mit dieser griechischen Inschrift wurde im Jahre 1871 von Clermont-Ganneau in Jerusalem aufgefunden. Die Vermutung von Graetz (III, 225), derzufolge die Inschrift aus der Zeit des Tempelumbaus unter Herodes I. stammt, ist wohl kaum begründet: der Diensteifer des Herodes den Römern gegenüber, der in der Anbringung des römischen Adlers über dem Tempeltore einen so krassen Ausdruck gefunden hatte, macht eine derartige Annahme durchaus unwahrscheinlich. Es ist eher anzunehmen, daß die Inschrift auf das Drängen des Synhedrion unter den ersten Procuratoren oder unter Agrippa I. zwecks Fernhaltung der römischen Wache vom inneren Tempelhofe angefertigt worden ist. Die Inschrift befindet sich jetzt in einem Konstantinopeler Museum. Vgl. Benzinger, Archäologie, 342 (1907).

fremden und der einheimischen, als auch in der Willkürherrschaft vieler Procuratoren, ferner darin begründet, daß das überspannte nationale Empfinden der Juden durch die fremde Einmischung in ihr inneres Leben immer aufs neue gereizt und aufgepeitscht wurde.

§ 68. Der römische „Census" und die ersten Procuratoren

Der erste Zusammenstoß des Volkes mit der römischen Gewalt ereignete sich gleich nach Einführung der neuen Verwaltungsordnung in Judäa. Nach der Absetzung des Archelaus ernannte der Kaiser Augustus zum Procurator von Judäa einen gewissen *Coponius* aus dem römischen Ritterstande. Hierauf trug der Kaiser dem Hauptstatthalter von Syrien, dem Legaten *Quirinius*, auf, eine genaue Volkszählung in der neuangegliederten Provinz vorzunehmen (7). Diese Volkszählung oder der *Census* (Schätzung) bezweckte die Feststellung der Einwohnerzahl und des Umfangs der Liegenschaften in Judäa zwecks Berechnung des Ausmaßes der Kopf- und Grundsteuern, die fortan zugunsten des kaiserlichen Schatzes erhoben werden sollten. Der römische „Census" pflegte in aller Strenge vorgenommen zu werden: jeder Bürger war verpflichtet, seinen Familienbestand und seine Vermögensverhältnisse genau anzugeben; für falsche Angaben hatte man eine Geldbuße oder eine noch strengere Bestrafung zu gewärtigen. Die von Amts wegen vorgenommene Zählung führte dem Volke zum ersten Male die ganze Bitternis der Abhängigkeit von einem fremden Staate vor Augen. Das aus der Sphäre der allgemeinen Politik in das alltägliche Privatleben verpflanzte Sinnbild der Unterordnung mußte unausbleiblich eine patriotische Empörung in allen Schichten der Bevölkerung ohne Ausnahme mit sich bringen.

Und in der Tat, kaum hatte Quirinius mit der Volkszählung begonnen, als ihm auch schon der entschlossene Widerstand der erregten Bevölkerung entgegengesetzt wurde. Fast wäre es zu einem Blutvergießen gekommen, wenn der gemäßigtere Teil der jüdischen Gesellschaft sich nicht beeilt hätte, die aufgeregten Gemüter zu beschwichtigen. So gelang es in Jerusalem dem Hohepriester *Joasar* aus dem Boethosgeschlechte, wenn auch mit großer Mühe, die aufgebrachten Einwohner zu überreden, keinen Aufstand gegen Rom zu wagen und die Volkszählung nicht weiter zu behindern. Die Provinz

kam jedoch nicht so schnell zur Ruhe[1]). Die galiläischen Patrioten, die noch vor kurzem, nach dem Tode Herodes I., sich zur Befreiung des Vaterlandes von dem fremdländischen Joche erhoben hatten, erneuerten nun wieder ihre revolutionäre Tätigkeit. Ihr tapferer Führer Juda Galiläus (§ 56) vereinigte sich mit einem Vertreter der extremen Fraktion der Pharisäer namens *Zadok* und gründete die Partei der *Eiferer* oder *Zeloten* (Kanaim), die sich den aktiven Kampf mit den Bedrückern des Vaterlandes zum Ziele setzte. Während des Census des Quirinius kam diese Organisation allerdings nur wenig zur Geltung, aber schon jetzt barg sie unabsehbare Wirkungsmöglichkeiten für die Zukunft in sich.

Höchst bezeichnend war es, daß sogleich im Moment der Begründung der unmittelbaren römischen Herrschaft in Judäa sich im Lande auch eine Organisation gebildet hatte, die sich ihren Sturz zum Ziele setzte. Die neuerstandenen Kämpfer waren weniger Eiferer des Glaubens als vielmehr Fanatiker der politischen Freiheit. Das religiöse und politische Element verschmolzen in ihnen in dem einen leidenschaftlichen Drang nach Befreiung des Vaterlandes. Die Vaterlandsliebe der Zeloten war durch und durch aktiv: sie wollten nicht in stiller Ergebung warten, bis sich Gott des schmachtenden Volkes erbarmen und es von dem fremdländischen Joche befreien werde, sondern waren bestrebt, aus eigener Kraft, durch revolutionäre Propaganda und Vorbereitung einer allgemeinen Erhebung, den Eintritt dieses Ereignisses zu beschleunigen. Dadurch unterschieden sich eben die Zeloten von den gemäßigten Pharisäern, die in der Hoffnung lebten, durch Anspannung der religiösen Zucht die Einheit der Nation bewahren und sie für das geduldige Ausharren in Erwartung besserer Zeiten stählen zu können.

Über die Wirksamkeit der ersten Procuratoren in Judäa ist uns nur wenig bekannt. Unter Coponius erhoben die alten Feinde der Juden, die *Samaritaner*, von neuem ihr Haupt. Eines Nachts, am Passahfest, als das Tor des Jerusalemer Tempels weit geöffnet war, drangen die Samaritaner in den Tempelhof ein und verstreuten dort

[1]) Außer dem Berichte des Josephus (*Ant.* XVIII, 1, 1, 6; *Bell.* II, 8, 1) über diese Geschehnisse hat sich eine Erinnerung daran auch in der Apostelgeschichte 5, 37 erhalten: „In den Tagen der Schatzung (apographe) stand Juda aus Galiläa auf und riß viel Volks mit sich, doch er kam um, und alle, die ihm zufielen, haben sich zerstreut". Die Volkszählung erwähnt im Zusammenhang mit der Geburt Christi auch das Lukasevangelium (2, 1—3).

in den Säulenhallen menschliche Gebeine. Sie wollten dadurch „den Tempel entweihen" und so an den Juden für die alte Kränkung, die Zerstörung des samaritanischen Tempels auf dem Gerisim unter Hyrkan I., Rache nehmen. Dieser Vorfall veranlaßte die Priester, die Wache um den Jerusalemer Tempel zu verstärken und besonders darauf zu achten, daß fortan keine Fremden dorthin eingelassen wurden. — Coponius blieb nicht lange an der Spitze der Verwaltung Judäas. Nach drei Jahren löste ihn ein anderer Procurator, *Marcus Ambibulus*, ab (9), der seinerseits bald durch *Annius Rufus* (12—15) ersetzt wurde. In die Zeit der Procuratur des Rufus fällt der Tod des Kaisers Augustus.

Der Nachfolger des Augustus, Kaiser *Tiberius* (14—37), machte dem System des häufigen Wechsels der Provinzialstatthalter ein Ende. Er ernannte zum Procurator von Judäa *Valerius Gratus* und ließ ihn elf Jahre lang auf diesem Posten (15—26). Tiberius kannte nur zu gut den Hang der provinzialen Beamten zu Erpressung und Raubwirtschaft und war der Ansicht, daß der häufige Wechsel dieser blutsaugenden Beamten nur zum gänzlichen Ruin der ihnen unterstellten Bevölkerung führen müsse. Man soll — so sagte er einmal — von einem Verwundeten die mit seinem Blute vollgesaugten Fliegen nicht wegtreiben, sonst werden neue, noch blutdurstigere Fliegen kommen, die ihn bis zum Tode aussaugen werden. Den in die Provinz entsandten Statthaltern gab der Imperator folgenden Leitspruch auf den Weg: „Eines guten Hirten Sache ist es, seine Schafe zu scheren, nicht aber zu schinden." Der gekrönte Menschenfeind hegte übrigens für die Juden durchaus keine zarten Gefühle. Um diese Zeit begannen nämlich in der römischen vornehmen Welt orientalische, darunter auch jüdische religiöse Anschauungen immer mehr Verbreitung zu finden; daraufhin wurden gegen die in Rom lebenden, der Agitation gegen die Staatsreligion beschuldigten Andersgläubigen scharfe Maßnahmen ergriffen. Von seinem grausamen Ratgeber Sejanus aufgestachelt, gebot Kaiser Tiberius, viele Juden und Ägypter aus Rom zu vertreiben. Viertausend waffenfähige Männer wurden so nach der Insel Sardinien, zur Bekämpfung der dortigen Räuberbanden, verschickt (19). Die Judenverfolgungen drohten damals auf ganz Italien überzugreifen. Nach dem Sturze des Sejanus (31) trat indessen bei Tiberius eine Sinnesänderung ein: er befahl den Behörden, die Juden in der Ausübung ihrer Bräuche nicht zu behindern und

scheint auch den Deportierten die Rückkehr nach Rom gestattet zu haben[1]).

Die römischen Procuratoren machten von ihrem Rechte, die Jerusalemer Hohepriester als die Repräsentanten des Volkes und Vorsteher des Synhedrion ein- und abzusetzen, den ausgiebigsten Gebrauch. Noch zur Zeit des Census des Quirinius wurde der Hohepriester Joasar abgesetzt und an seiner Stelle *Chanan* (Ananos) ernannt, das Stammhaupt einer neuen Priesterdynastie *Beth-Chanan*. Besonders mißbrauchte der Procurator Gratus dieses für das jüdische nationale Empfinden so verletzende Recht. Unter ihm lösten einander nicht weniger als fünf Hohepriester ab: Chanan mußte seinen Platz dem *Ismael ben Phiabi* räumen; ihm folgten dann: *Eleasar* (der Sohn Chanans), *Simon ben Kamchith* und *Joseph Kaiaphas*. Nur dieser letztere blieb längere Zeit im Amte und fungierte noch unter dem Nachfolger des Gratus, Pilatus.

§ 69. *Die Volksunruhen unter Pilatus*

Ein trauriges Andenken hinterließ im Volke der als Nachfolger des Gratus zum Procurator ernannte *Pontius Pilatus* (26—36). Es war dies ein Mann, „von Charakter unbeugsam und rücksichtslos hart" (wie sein Zeitgenosse, der bekannte Philosoph Philo von Alexandrien bezeugt). „Bestechlichkeit, Räubereien, Gewalttaten, Kränkungen, Mißhandlungen, fortwährende Hinrichtungen ohne Urteilsspruch" — dies sind die hervorstechendsten Merkmale der Verwaltung des Pilatus. Es schien ihm Freude zu machen, die den Juden heiligen Bräuche zu verhöhnen und in das Heiligtum ihres inneren Lebens einzubrechen.

Die früheren Procuratoren, die der jüdischen Sitte Rechnung trugen, sorgten dafür, daß bei dem Durchzug der römischen Truppen durch die Straßen Jerusalems keine Feldzeichen mit Kaiserbildern mitgeführt wurden. Das öffentliche Vorantragen solcher Wahrzeichen war mit der von dem jüdischen Gesetz strengstens untersagten „Bilderverehrung" gleichbedeutend. Schon das Vorhandensein dieser die halb-religiöse „Kaiserverehrung" symbolisierenden bildlichen Dar-

[1]) Vgl. die Stellen in Ant. XVIII, 3, 5; Tacitus, Annal. II, 85; Philo, Legat. ad Cajum, § 24; Suetonius, Vita Tiber, § 36. S. unten, § 95.

stellungen in der heiligen Stadt bedeutete eine Herausforderung gegenüber der absoluten Gottesverehrung des Judentums. Pilatus mochte jedoch die Schonung der religiösen Gefühle des Volkes nur als eine Schwäche erscheinen, und so schickte er einst aus Caesarea einen Truppenteil mit Kaiserbildern an den Feldzeichen nach Jerusalem. Zur Vermeidung von Volkstumulten erfolgte der Einzug bei Nacht. Als das Volk dennoch davon Kenntnis erhielt, ward es von maßlosem Entsetzen ergriffen. Eine große Volksmenge begab sich aus Jerusalem nach Caesarea und belagerte fünf Tage lang das Haus des Pilatus, ihn anflehend, die Zeichen aus der Hauptstadt wieder zurückzuziehen. Pilatus wollte jedoch nicht nachgeben und gab vor, eine Beseitigung der Feldzeichen käme einer Beleidigung des Kaisers gleich. Da die Menge trotzdem auf ihrer Forderung bestand, so griff Pilatus schließlich zu folgender Maßnahme: er lockte das ihn mit seinen Bitten bestürmende Volk in die von Truppen umstellte Rennbahn und drohte, alle niederzumachen, falls sie sich nicht gefügig zeigen würden. Mit stürmischen Protestrufen beantworteten nun die Juden diese unmenschliche Drohung. Als die römischen Soldaten sich anschickten, die unbewaffneten Juden zu überfallen, legten sich diese auf die Erde, entblößten ihren Nacken und erklärten, lieber sterben zu wollen als die Entweihung der heiligen Stadt zuzugeben. Angesichts der Standhaftigkeit der Juden nachdenklich geworden, entschloß sich Pilatus, seinen Widerstand aufzugeben. Er gab Befehl, die kaiserlichen Banner aus Jerusalem zu entfernen und sie nach Caesarea zurückzubringen.

Nicht lange dauerte es, und Pilatus machte von neuem den Versuch, den Kaiserkultus in Jerusalem einzuführen. Er stellte nämlich in dem ehemaligen Palaste des Herodes, wo die Procuratoren bei ihrem Aufenthalt in Jerusalem Wohnung zu nehmen pflegten, goldene Schilde auf, in die der kaiserliche Name eingraviert war. Dies machte er, wie ein Zeitgenosse sagt, „weniger um den Tiberius zu ehren, als um das Volk zu betrüben". Die Vertreter der Jerusalemer Gesellschaft versuchten Pilatus zur Entfernung der Schilde zu bewegen, und als ihre Bitte abgelehnt wurde, entschlossen sie sich, Pilatus beim Kaiser anzuklagen. Tiberius, der die Juden nicht unnötigerweise reizen wollte, befahl denn auch Pilatus, die Schilde aus dem Herodespalaste zu entfernen und sie im heidnischen Augustustempel zu Caesarea aufzustellen.

Traurige Folgen zeitigte ein anderer Zusammenstoß der Juden mit dem geschäftigen Procurator. Pilatus faßte diesmal den Plan, aus weit von Jerusalem abliegenden Quellen Wasser in die Stadt zu leiten. Die Mittel für das kostspielige Unternehmen entnahm er eigenmächtig der Schatzkammer des Jerusalemer Tempels. Auch diese Einmischung in die städtischen Angelegenheiten lief nicht glatt ab. Als Pilatus während des Baues der Wasserleitung nach Jerusalem kam, wurde er mit lauten Forderungen, die Arbeiten einzustellen, empfangen, wobei in der Menge auch Schimpfreden gegen den Procurator laut wurden. Hierauf gab Pilatus seinen Kriegern den geheimen Befehl, bürgerliche Tracht anzulegen, sich unter die lärmende Menge der Juden zu mischen und mit Knütteln, die sie unter ihren Kleidern verborgen halten sollten, auf die Menge einzuschlagen. Auf das verabredete Zeichen stürzten sich denn auch die Krieger auf die wehrlose Menge. Nicht wenige wurden auf diese Weise übel zugerichtet, und gar manche kamen dabei sogar ums Leben. Der Widerstand des Volkes wurde dadurch allerdings gebrochen, aber auch der Haß gegen den Procurator steigerte sich noch mehr.

Pilatus war es beschieden, seinen blutbefleckten Namen auch noch mit einer anderen inneren Bewegung im Judentum zu verbinden; denn die schmähliche römische Hinrichtungsart (Kreuzigung), der er den Stifter des Christentums preisgab, bezweckte gleichfalls die „Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung" in der unruhigen Provinz (s. unten, § 100).

Schließlich mußte Pilatus aber doch seine Härte büßen. Den Anlaß gab ein Zusammenstoß mit den Samaritanern. Irgend ein Pseudoprophet redete nämlich den Samaritanern ein, auf dem Gipfel des ihnen heiligen Berges Gerisim seien seit Moses' Zeiten die Geräte des sagenhaften alten israelitischen Tempels, der Stiftshütte, vergraben. Große Scharen von bewaffneten Samaritanern sammelten sich darauf in einem Dorfe am Fuße des Gerisim, in der Nähe von Sichem, um den Berg zu ersteigen und die heiligen Reliquien zu schauen. Pilatus, der darin Vorbereitungen zu einem Aufstande witterte, sandte gegen die Samaritaner eine Heeresabteilung, die die Menge zerstreute, wobei ein Teil getötet, ein anderer gefangen genommen wurde. Von diesen Gefangenen ließ nun Pilatus die Angesehensten hinrichten. Die Samaritaner versäumten es jedoch nicht, von dem grausamen Gemetzel den Statthalter von Syrien, *Vitellius*,

zu benachrichtigen, worauf dieser dem Pilatus den Befehl erteilte, nach Rom zu gehen, um dem Kaiser wegen der gegen ihn erhobenen Anklagen Rede und Antwort zu stehen (36). Seitdem wurde Pilatus in Judäa nicht mehr gesehen.

So ward Judäa von dem verhaßten Procurator befreit. Vitellius suchte jetzt die in Erregung versetzte Bevölkerung zu beschwichtigen. Zum Passahfest kam er selbst nach Jerusalem und ließ der Einwohnerschaft einige Vergünstigungen zuteil werden. Unter anderem schaffte er auch ein für das Volk besonders ärgerliches Vorrecht der Procuratoren wieder ab. Unter Herodes pflegte man nämlich, wie bereits erwähnt, das Festgewand des Hohepriesters in einem der Türme der an den Tempel anstoßenden Burg Antonia zu verwahren. Die ersten Procuratoren, die in dieser Burg eine römische Besatzung einquartierten, ließen nun auch den hohepriesterlichen Ornat unter deren Aufsicht. Nach wie vor befand sich der Ornat im Turme, in einem besonderen Behälter, vor dem ständig ein Licht brannte, und nur am Vorabend der großen Jahresfeste pflegte man ihn dem Hohepriester zu geben. Auf diese Weise behielten die römischen Behörden die für die Juden heiligen Gegenstände gleichsam als Unterpfand. Vitellius gab nun Befehl, das Festgewand der Priesterschaft zur Verwahrung an einem geeigneten Orte im Tempel auszuliefern. Zugleich setzte er auch den Hohepriester Joseph Kaiaphas, der unter Pilatus das Amt versehen hatte, ab und berief auf diesen Posten *Jonathan*, aus dem Geschlechte des Chanan. — Während seines Feldzuges gegen die Araber (im Jahre 37) sollte Vitellius mit seinem Heere durch Judäa ziehen; auf die Bitte der Juden hin ließ er jedoch die Armee auf Umwegen marschieren, um nicht durch Jerusalem mit den kaiserlichen Feldzeichen ziehen zu müssen. Indessen hielt diese Beschwichtigungspolitik nicht lange an und dem Lande standen noch schwere Prüfungen bevor.

§ 70. *Die Tetrarchien des Philippus und des Herodes-Antipas*

Zur selben Zeit, als in Zentraljudäa, dem früheren Besitzanteil des Archelaus, die römischen Procuratoren ihres Amtes walteten, herrschten in ihren Landanteilen in den Grenzmarken die Söhne Herodes I., Herodes-Antipas und Philippus. Wie bereits erwähnt (§ 57), hatten sie beide seinerzeit von Kaiser Augustus die Würde von

Tetrarchen oder Vierfürsten erhalten[1]), wobei dem einen Galiläa und Peräa, dem anderen das nordöstliche Randgebiet zugefallen war. Die dem Kaiser als Provinzen mit einheimischen Dynastien unterstellten Tetrarchien des Herodes-Antipas und des Philippus verfügten über eine größere Bewegungsfreiheit als das von den römischen Statthaltern verwaltete Zentraljudäa. Indessen nützten die herodianischen Herrscher diese Freiheit im nationalen Interesse der jüdischen Bevölkerung ihres Gebietes in keiner Weise aus.

Es ist freilich nicht außer acht zu lassen, daß die Tetrarchie des Philippus sowohl ihrer geographischen Lage als auch der Bevölkerung nach nur zum Teil als jüdische Provinz gelten konnte. Sie schloß in sich die nördlichen transjordanischen Landschaften *Batanäa* (Basan), *Gaulanitis* (Dscholan), *Trachonitis* und *Auranitis* (Hauran), sowie *Panias* unmittelbar an den Quellen des Jordan. Alle diese Länder umfaßten den weit ausgedehnten Raum zwischen dem Genezarethsee, dem Libanongebirge, Damaskus und den Besitzungen der nabatäischen Araber. Mit Judäa erst unter den Hasmonäern wieder vereinigt, war dieses Gebiet mehr von Griechen und Syrern als von Juden bewohnt. Und auch der Gebieter dieses Landes war eher ein Fremder denn ein Jude. In Rom erzogen und seinem Volke fremd, war Philippus in der Tat mehr ein römischer als ein jüdischer Patriot. Schon die Namen der von ihm erbauten Städte lassen keinen Zweifel daran. Die Stadt Panias ließ er umbauen, erweitern und nannte sie zu Ehren des Caesar Caesarea. Zum Unterschiede von Caesarea am Meere, der Residenz der Procuratoren, wurde die Jordanstadt Caesarea-Philippi genannt. Die Stadt Bethsaida, am Einfluß des Jordan in den Genezarethsee, wurde von ihm zu Ehren der Tochter des Kaisers Augustus Julias benannt. Auf den Münzen aus der Zeit des Philippus prangen die Bildnisse des Augustus und Tiberius. Dreißig Jahre lang regierte Philippus bescheiden und friedliebend in seiner Tetrarchie. Der Unternehmungsgeist seines Vaters war ihm gänzlich fremd und er überschritt fast nie die Grenzen seines Staates. Wenn Philippus in Begleitung seiner Getreuen durchs Land fuhr, pflegte er seinen

[1]) In der deutschen Übersetzung der evangelischen Bücher wird die griechische Bezeichnung „Tetrarch" wörtlich mit „Vierfürst" wiedergegeben, während dem Tetrarchen in diesem Falle nicht genau der vierte Teil des Staates, sondern, als einem Teilfürsten, ein gewisser Landanteil überhaupt untergeben war. Vgl. Lukas, 3, 1 und 19; Matth. 14, 1 f.

Richtersessel mit sich zu führen, und sobald man ihn auf seinem Wege mit Beschwerden anging, pflegte er sich ohne Aufschub in den Sessel niederzulassen, um auf der Stelle die Parteien anzuhören und das Urteil zu sprechen. Als Philippus im Jahre 34 d. chr. Ära kinderlos starb, wurde sein Landgebiet auf Geheiß des Tiberius zu den römischen Besitzungen in Syrien geschlagen.

Dem Zentrum näher lag die aus Galiläa und Peräa bestehende Tetrarchie des Herodes-Antipas. War Peräa (der mittlere Landstrich Transjordaniens) von einer gemischten jüdischen und griechisch-syrischen Bevölkerung bewohnt, so lebten in dem fruchtbaren und reizvollen Galiläa fast ausschließlich Juden in gedrängten Massen. Hier eben nahmen jene revolutionären Strömungen ihren Anfang, die so oft die Römer mit Sorge erfüllten. Und auch jene mächtige messianisch-mystische Gärung in den niederen Volksschichten, die einen übernatürlichen „Erlöser" herbeisehnten, machte sich gleichfalls in Galiläa geltend. Seiner Erziehung nach ein halber Römer, stand auch Herodes-Antipas[1]) den national-politischen Idealen des Judentums durchaus fern, doch hielt er an seinen formal-religiösen Beziehungen zu ihm fest. So pflegte er an den großen Jahresfesten nach Jerusalem zu wallfahrten, um dem Gottesdienst im Tempel beizuwohnen. In seiner Regierung befolgte Herodes-Antipas die Politik eines bescheidenen römischen Vasallen, der von Unabhängigkeit nicht einmal zu träumen wagte. Unter ihm wurde die zerstörte galiläische Stadt Zippora (Sepphoris), die bei dem nach dem Tode Herodes I. ausgebrochenen Aufstand von Varus zerstört worden war, wieder aufgebaut und befestigt. In ihrer Nähe, an dem westlichen Ufer des Genezarethsees, erbaute er auch noch eine neue Stadt, der er zu Ehren des Kaisers den Namen *Tiberias* gab (späterhin wurde auch der See selbst nach der Stadt *Tiberiassee* genannt). An diesem Orte wollte Herodes-Antipas seine Residenz errichten und suchte daher möglichst

---

1) In den Evangelien wird Herodes-Antipas (wie ihn Josephus nennt) stets einfach Herodes genannt. An einer Stelle (Mark. 6, 14) wird ihm der Titel eines „Königs" statt eines „Tetrarchen" beigelegt. Unter dem Namen „Herodes" begegnet uns dieser Herrscher auch in den Inschriften und auf den Münzen. In den griechischen Inschriften (auf den Inseln Kos und Delos) wird er „der Tetrarch Herodes, Sohn des Königs Herodes" genannt. Auf den Münzen aus seiner Regierungszeit lautet die griechische Aufschrift auf der einen Seite „Herodes Tetrarches", und auf der anderen — „Tiberias" (der Name seiner Residenz) oder aber „Kaiser Cajus Germanicus" (der Name des Caligula).

viele Bewohner für die Stadt zu gewinnen. Die gesetzestreuen Juden mieden jedoch die neue Stadt, die auf einem früher als Begräbnisstätte verwendeten Platze erbaut worden war, und so nach den Vorschriften über die rituelle Reinheit als Wohnstätte für anstößig galt. Deshalb sah sich der Tetrarch genötigt, in Tiberias Fremde und allerlei Gesindel anzusiedeln. Dies gereichte dem Rufe der Stadt in der ersten Zeit zu großem Schaden. Überdies ließ Herodes-Antipas hier einen mit Tierbildern geschmückten Palast erbauen, was für das religiöse Empfinden der Juden gleichfalls ein Ärgernis war.

Ganz besonderen Anstoß erregte aber das Familienleben des Tetrarchen. In erster Ehe war nämlich Herodes-Antipas mit der Tochter seines südlichen Nachbarn, des arabischen Königs Aretas IV., verheiratet. Eines Tages besuchte er auf dem Wege nach Rom einen seiner Brüder[1]) und verliebte sich in dessen Frau *Herodias*, die Tochter seines hingerichteten Stiefbruders Aristobul. Es gelang ihm, Herodias zu verführen, so daß sie ihren Gatten verließ und ihm folgte. Nachdem er seine erste Gattin verstoßen hatte, vermählte sich Herodes-Antipas mit Herodias, was eben den Anstoß aller Frommen erregte. Der evangelischen Sage zufolge soll die ehrlose Ehe des Tetrarchen in besonders scharfer Weise von dem damals in Galiläa aufgetauchten gestrengen Einsiedler Johannes dem Täufer getadelt worden sein, der angesichts des herannahenden „Himmelreichs" Buße predigte. Der erzürnte Tetrarch ließ den verwegenen Bußprediger in der Festung Machärus einkerkern und gab dann, der rachsüchtigen Herodias und ihrer jugendlichen Tochter Salome zu Gefallen, den Befehl, ihn zu enthaupten (s. unten, § 99).

Inzwischen war die erste, verstoßene Gemahlin des Antipas zu ihrem Vater Aretas geflohen, und die Folge des Familienzerwürfnisses war ein langwieriger Krieg zwischen dem arabischen König und dem galiläischen Tetrarchen. Die Feindseligkeiten, die durch belanglose Grenzstreitigkeiten veranlaßt worden waren, endeten mit einem blutigen Krieg in Gilead, in dem sich Antipas eine schwere Niederlage holte (36). Darauf ging er seinen Souverän, den Kaiser Tiberius, um Hilfe an. Der Kaiser gebot seinem Statthalter in Syrien, dem oben-

[1]) In *Ant.* XVIII, 5, 1 u. 4 heißt dieser Bruder Herodes und soll ein Sohn Herodes I. von Mariamme II. gewesen sein, während er im Markus-Evangelium (6, 7) Philippus heißt. Die erste Version scheint jedoch der Genealogie der Herodäer eher zu entsprechen.

erwähnten Vitellius, gegen die Araber ins Feld zu ziehen. Kaum hatte jedoch Vitellius sein Heer in Bewegung gesetzt, als die Nachricht von dem Tode des Tiberius eintraf (37). Dadurch hielt sich der Statthalter Syriens von dem ihm erteilten Auftrage entbunden und kehrte nach Antiochia zurück. Der Plan einer Genugtuung wurde somit vereitelt. Die politische Stellung des Herodes-Antipas war untergraben, und bald wurde seiner Regierung durch das rasche Emporkommen seines Neffen Agrippa endgültig ein Ziel gesetzt.

§ 71. Der Aufstieg des Agrippa

Nach dem Tode des Tiberius und dem Regierungsantritt des *Cajus Caligula* (37—41) trat ein Prinz aus dem Hause des Herodes hervor, dem es beschieden war, für eine kurze Zeitspanne einen Umschwung in der politischen Lage Judäas herbeizuführen. Es war dies *Agrippa*, ein Enkel Herodes I.

Der Sohn Herodes I. und der Hasmonäerin Mariamme, der unglückselige Aristobul, hatte nämlich zwei Söhne, Agrippa und Herodes (König von Chalkis genannt), und eine Tochter, die obenerwähnte Herodias, hinterlassen. Agrippa war erst drei Jahre alt, als sein Vater (im Jahre 7 v. d. chr. Ära) hingerichtet wurde. Als sechsjähriger Knabe wurde er zur Erziehung nach Rom geschickt, wo er von frühester Jugend an in den Kreisen der vornehmsten römischen Gesellschaft verkehrte und insbesondere mit dem jüngeren Drusus, dem Sohne des Kaisers Tiberius, Freundschaft schloß. Der Einfluß der Hofkreise gereichte der Charakterbildung des Agrippa zum Schaden. Er gewöhnte sich die üblen Sitten der römischen Aristokratie, deren Hang zu Ausschweifungen und Verschwendung sehr bald an. Nachdem sein eigenes Vermögen durch das prunkvolle Leben in der Hauptstadt aufgezehrt war, begann er Schulden zu machen, die sich immer mehr häuften und ihm schließlich über den Kopf wuchsen. Nach dem Tode seines Freundes Drusus (23) wurde Agrippa von seinen Gläubigern so hart bedrängt, daß er sich genötigt sah, Rom zu verlassen und nach Palästina zurückzukehren. Hier erbarmte sich des notleidenden Prinzen der mit dessen Schwester vermählte galiläische Tetrarch Herodes-Antipas und verlieh ihm das Amt eines „Agoranomos", d. i. eines Polizeimeisters in Tiberias. Allein Agrip-

pa hielt es auf seinem bescheidenen Posten nicht lange aus, entzweite sich bald mit dem Schwager und mußte auch Tiberias verlassen.

Nun beginnt für ihn eine Zeit des ruhelosen Wanderns. Durch Syrien und Ägypten von Ort zu Ort ziehend, sucht Agrippa seinen alten Gläubigern zu entgehen und fährt fort, auch weiter Schulden zu machen. Endlich, ein Jahr vor dem Tode des Tiberius, taucht er wieder in Italien auf und erneuert seine Beziehungen zu der römischen vornehmen Welt. Um diese Zeit tritt er in nahe Beziehungen zu dem Thronfolger Cajus Caligula und wird der Genosse seines Freudentaumels. In Schulden verstrickt, setzt Agrippa all seine Hoffnungen auf den Tag, da sein Freund Caligula den Thron besteigen wird. Einst beging er die Unvorsichtigkeit, seinen sehnlichen Wunsch, Caligula bald auf dem Throne zu sehen, laut auszusprechen, was dem Kaiser sofort hinterbracht wurde. Daraufhin ließ der mißtrauische Kaiser Agrippa in Fesseln legen und in den Kerker werfen. Die Einkerkerung dauerte jedoch nicht länger als ein halbes Jahr, da Tiberius bald starb und der Senat an seiner Stelle Caligula zum Kaiser ausrief.

Von nun ab beginnt der Glücksstern Agrippas hell zu leuchten. Der zur Macht gelangte Caligula befreite unverzüglich den um seinetwillen leidenden judäischen Prinzen und schenkte ihm eine goldene Kette zur Erinnerung an die von ihm im Kerker getragenen eisernen Ketten. Zugleich verlieh ihm der neue Kaiser auch die Tetrarchie des kurz vorher gestorbenen Philippus und den Titel eines *Königs* (37).

So gewann der heruntergekommene Prinz mit einem Schlage in Palästina eine Stellung, die ihn hoch über seinen Schwager Herodes-Antipas emporhob, der nur die Würde eines Tetrarchen besaß. Dies vermochte das ehrgeizige Weib des Tetrarchen, die Schwester Agrippas, Herodias, nicht zu verwinden; sie konnte sich nicht mit dem Gedanken abfinden, daß sie nicht „Königin" sei, während ihr Bruder den Titel eines „Königs" führen dürfe. Ihr Neid steigerte sich ganz besonders, als Agrippa nach Palästina gekommen war und sie ihn mit eigenen Augen in all seiner königlichen Pracht erblickte. Von Mißgunst gestachelt, drang sie in ihren Mann, den Königstitel auch für sich um jeden Preis beim Kaiser zu erwirken. Durchaus widerwillig und nur dem Drängen seiner ehrgeizigen Gemahlin nachgebend, trat Herodes-Antipas mit ihr zusammen den Weg nach Ita-

lien an, um beim Kaiser die Rangerhöhung zu erbitten. Kaum waren sie jedoch vor dem Kaiser in seiner Villa zu Baiae erschienen, als dort auch ein Gesandter des Agrippa mit einem Schreiben eintraf. Darin hinterbrachte dieser Caligula, Herodes-Antipas verdiene schon aus dem Grunde die erbetene Gnade nicht, weil er erst vor kurzem mit dem Feinde Roms, dem Partherkönig Artabanus, geheime Verhandlungen wegen eines Kriegsbündnisses angeknüpft habe. Zum Beweise für die Vasallenuntreue des galiläischen Tetrarchen wies Agrippa auf die gewaltigen Waffenvorräte hin, die Antipas in letzter Zeit angehäuft hätte. Als Caligula den Brief gelesen hatte, fragte er Antipas, ob er die ihm zur Last gelegte Waffensammlung in der Tat angeordnet habe; als dieser dies zugeben mußte, schenkte der Kaiser auch allen anderen in dem Schreiben vorgebrachten Beschuldigungen ohne weiteres Glauben. Er entsetzte Herodes-Antipas seiner Tetrarchie und verbannte ihn nach der Stadt Lugdunum (das spätere Lyon) in Gallien (39). Aus Rücksicht auf seinen Freund Agrippa wollte Caligula dessen Schwester Herodias in Freiheit und ihren Privatbesitz unangetastet lassen; das stolze Weib verschmähte jedoch, im Bewußtsein ihrer Schuld an dem Unglück ihres Mannes, die kaiserliche Gnade und folgte Herodes in die Verbannung. Dem abgesetzten Tetrarchen war es nicht mehr beschieden, seine Heimat jemals wiederzusehen.

Die Tetrarchie des Herodes-Antipas (Galiläa und Peräa) wies der Kaiser Agrippa zu, der so zum Gebieter des größten Teiles von Palästina, mit Ausnahme des dem römischen Procurator untergebenen Gebietes, geworden war. Aber er sollte auch noch das judäische Stammland in seine Hand bekommen. Bevor jedoch die Vereinigung Judäas sich vollzogen hatte, wurden die Juden von schweren Prüfungen heimgesucht. Dieselbe Hand, die Agrippa mit Gnaden überhäufte, war es, die sich drohend gegen die dem jüdischen Volke heiligen Bräuche erhob und beinahe eine Katastrophe herbeigeführt hätte.

Zweites Kapitel

Die Unruhen unter Caligula und der König Agrippa I.

§ 72. Die Judenhetze in Alexandrien

Das zweite Regierungsjahr des Kaisers Caligula war der Beginn einer schmachvollen Zeit in der Geschichte des kaiserlichen Rom. Der schwache Verstand des Zöglings des Soldatenlagers und der lasterhaften Hofgesellschaft, den das Glück auf die Höhe eines die halbe Welt überragenden Thrones gebracht hatte, trübte sich. In dem umnebelten Geiste gewann der seit dem „göttlichen Augustus" eingeführte „Caesarenkult" verzerrte Formen: der Akt politischer Huldigung wurde ihm zu einem religiösen Akt, zu einem allgemein gültigen Dogma der Staatsreligion[1]). Von Größenwahn besessen, begann sich der allmächtige Tyrann mit dem allmächtigen Gotte selbst zu identifizieren. Er wollte sich mit dem Ehrentitel „divus" nicht mehr begnügen, sondern als wahrer „deus" gelten, und schreckte nicht davor zurück, göttliche Ehren für sich zu beanspruchen. Mit derartigen Ungeheuerlichkeiten mochte sich allenfalls die damalige heidnische Welt abfinden, da der Polytheismus, der Gott nach dem Ebenbilde des kraftvollen Menschen, des Heroen, geschaffen hatte,

[1]) Der „Kaiserkultus" kam zuerst unter Augustus auf, der beim Senat die Konsekration seines verstorbenen Pflegevaters Julius Caesar erwirkte. Dieser erhielt den Titel eines „Göttlichen" (divus) und es wurde ihm ein besonderer Tempel mit Priestern geweiht. Auch der divus Augustus selbst wurde nach seinem Tode in gleicher Weise verehrt. In den lebenden Herrschern verehrte man jedoch nur ihren „Genius" als das Sinnbild des Genius und der Macht des römischen Imperiums. Mit der Zeit verwischte sich indessen die Grenze zwischen der Anbetung der verstorbenen und der der lebenden Caesaren, so daß auch diese in das Pantheon der Götter aufgenommen wurden: ihren Standbildern pflegte man, namentlich in den heidnischen Tempeln des Morgenlandes, dieselben Ehren wie den Götterbildern zu erweisen.

solche Ansprüche nur begünstigen mußte, für die Juden aber, die Träger des geistigen Prinzips des Monotheismus, waren sie nichts als Gotteslästerung. Für sie war die Idee des Gottmenschen in der Gestalt des Kaisers ebenso unannehmbar, wie die um jene Zeit auf den Plan tretende Idee des Gottmenschen in der Gestalt des Christus.

Inzwischen begann man bereits in den römischen Provinzen Syrien und Ägypten den Willen des irrsinnig gewordenen Kaisers zur Ausführung zu bringen. Tausende und Abertausende knieten in den heidnischen Tempeln vor den Standbildern des Caligula nieder. Nur die in diesen Provinzen unter den heidnischen Massen verstreuten Juden wandten sich mit Entsetzen von dem Kaiserkultus ab und ließen die kaiserlichen Standbilder nicht über die Schwelle ihrer Tempel und Synagogen. Die Juden der Diaspora besaßen übrigens, kraft der ihnen früher verliehenen Vorrechte, die ihre völlige religiöse Freiheit gewährleisteten, auch ein unbestrittenes Recht dazu. In diesem Zeitalter roher Willkür galt jedoch das Recht so gut wie nichts. In diesem Falle verschärfte sich die Lage noch dadurch, daß die Erfüllung des Monarchenwillens als Maßstab für die Ergebenheit und für die politische Zuverlässigkeit der Bürger angesehen wurde. So konnte die Weigerung der Juden, sich an dem Kaiserkultus zu beteiligen, sowohl als eine „Majestätsbeleidigung" wie auch als eine Kundgebung gegen die Oberhoheit Roms ausgelegt werden. Die Feinde der Juden versäumten denn auch nicht, diese für ihre Gegner so gefährliche Auslegung ihren Zwecken dienstbar zu machen. Dies war der Anlaß für das blutige Drama, das sich im Hauptzentrum der jüdischen Diaspora, im ägyptischen Alexandrien, abspielte.

Um diese Zeit spitzten sich die Beziehungen zwischen der griechischen und jüdischen Bevölkerung Alexandriens, die auch früher schon nichts weniger als freundlich waren, bis zum Äußersten zu. Einerseits wurden nämlich die Juden wegen ihrer bürgerlichen Gleichberechtigung von den eingeborenen Ägyptern beneidet, die von den Griechen weder unter den Ptolemäern, noch unter der römischen Herrschaft als Vollbürger anerkannt wurden; andererseits waren auch den Griechen, die sich als Herren in der Stadt fühlten, die wirtschaftlichen Erfolge der großen jüdischen Gemeinde, sowie deren autonome Organisation und ihre von den römischen Behörden beschützten Rechte und Freiheiten schon längst ein Dorn im Auge.

Den griechischen Kaufherrn waren die jüdischen Konkurrenten in der reichen Weltstadt, sowie die ganze riesige Judenstadt, die neben der griechischen emporgewachsen war, aufs tiefste verhaßt. Dann kam zu den nationalen und wirtschaftlichen Motiven noch das politische hinzu: der Haß der Griechen gegen die Judenheit als den von den Bezwingern des Landes, den Römern, begünstigten Bevölkerungsteil. Den alexandrinischen Judenhassern lag mithin daran, das politische Einvernehmen zwischen Juden und Römern zu stören und ihre Gegner des kaiserlichen Schutzes zu berauben, um auf diese Weise die Möglichkeit zu bekommen, sie ungestraft bedrängen zu können. So kamen die Erlasse über die göttliche Verehrung des Kaisers Caligula den Judenhassern als ein Werkzeug für die Verwirklichung ihrer böswilligen Absichten unter gesetzlichem Vorwande überaus gelegen.

In den griechischen „Hetärien" oder Klubs von Alexandrien taten sich besonders zwei Demagogen durch ihre Hetzreden gegen die Juden hervor. Es waren dies die den Titel von Gymnasiarchen führenden Munizipalbeamten *Isidorus* und *Lampon,* Männer von durchaus fragwürdiger Sittlichkeit, „städtische Ränkeschmiede, Anführer des Pöbels, die dessen Leidenschaften frönten, Verleumder und Briganten der Feder (kalamosfaktes)". So kennzeichnet sie der große Philosoph *Philo,* die Zierde der damaligen jüdischen Gemeinde von Alexandrien, der auch deren Selbstverwaltung nahestand, da sein Bruder Alexander gerade um jene Zeit „Alabarch" oder Steuerinspektor der Gemeinde war und, wie es scheint, auch an dem Gemeinderat, der Gerusia, teilnahm. Die judenfeindlichen Hetzer wählten für ihre erste Kundgebung gegen die Juden einen überaus günstigen Augenblick. Sie erfolgte im Sommer des Jahres 38, als der den Alexandrinern durch seine früheren Abenteuer sattsam bekannte judäische Prinz Agrippa auf dem Wege von Rom nach Palästina, wohin er als Nachfolger des Tetrarchen Philippus mit dem prunkvollen Titel eines „Königs" reiste, in Alexandrien Halt machte. Agrippa suchte die lärmende Weltstadt mit Absicht auf, um sich gerade dort, wo er noch vor kurzem als ein der Unterstützung seiner Geldgeber bedürftiger Habenichts sich aufgehalten hatte, mit seiner neuen Stellung und seinem Königstitel brüsten zu können. Als der neuernannte König mit seinem Gefolge in den Straßen Alexandriens erschien,

wurde er in der Tat von den dortigen Juden, die in dem judäischen König demonstrativ ihren Stammesgenossen feierten, mit begeistertem Jubel empfangen. Dies brachte die Judenhasser ganz außer Fassung, und sie machten sich nun daran, gegen den fremden König eine Gegendemonstration vorzubereiten. Der im Hause der Gymnasten (im Gymnasium) versammelte griechische Pöbel verhöhnte Agrippa zunächst mit Schimpf- und Spottreden, um in seiner Person seine Stammesgenossen zu treffen, und beschloß dann die Kundgebung mit einer verletzenden Theateraufführung: die Judenfeinde kleideten nämlich einen Irrsinnigen namens Karabas in ein „königliches Gewand" aus bunten Lumpen, drückten ihm eine Krone aus Papyrus aufs Haupt, stellten ihn dann auf ein Podium und begrüßten ihn mit lauten Rufen: „Marin!", was auf syrisch „Herr" oder „König" bedeutete. Der auf diese Weise in Erregung gebrachte griechische Pöbel wurde nun von den judenfeindlichen Hetzern zu weiteren Ausschreitungen aufgereizt. Diese redeten der Menge zu, nunmehr in die Synagogen (proseuchai) Alexandriens einzudringen und dort die Kaiserstatuen, denen in den heidnischen Tempeln schon längst gehuldigt wurde, aufzustellen. Es war dies ein teuflisch gescheiter Gedanke: einerseits konnte man so die jüdischen Heiligtümer ungestraft schänden, andererseits die Juden, die sich zweifellos dagegen zur Wehr setzen würden, öffentlich als Feinde des Kaisers bloßstellen und so die römische Regierung gegen sie aufbringen.

Die durch die niederträchtigen griechischen Hetzer aus dem Freundeskreise des Isidorus und Lampon aufgestachelte Menge brachte denn auch den heimtückischen Plan zur Ausführung. Sie drang in die Synagogen ein, stellte dort die Kaiserstatuen auf und schlug zugleich alles kurz und klein. In die durch ihre Pracht berühmte alexandrinische Hauptsynagoge schleppte man eine schadhafte kupferne Quadriga herein und stellte auf dieser das Standbild Caligulas auf. Der Widerstand der Juden nützte nichts, da die Behörden auf Seiten der Rohlinge standen. Der römische Statthalter in Ägypten, Avillius *Flaccus*, weit davon entfernt, den zu Ehren des Kaisers geschehenden Gewalttaten Einhalt zu gebieten, begünstigte sie noch in seinem eigenen Interesse. Er war nämlich noch unter Tiberius Statthalter in Ägypten gewesen, hatte mit dem Regierungsantritt Caligulas in Rom jeden Rückhalt verloren und befürchtete nun, seine hohe Stellung einzubüßen. Um seine Lage zu sichern, suchte er da-

her eine Gelegenheit, dem neuen Kaiser seine Ergebenheit vor Augen führen zu können, und war froh, daß sich ihm jetzt eine solche Gelegenheit geboten hatte. War doch die Gunst Caligulas durch Eifer in der Verbreitung des Caesaren-Kultus, durch Willfährigkeit dem Wahnwitz dieses kaiserlichen Schwachkopfes gegenüber, am ehesten zu gewinnen. Und so bringt Flaccus, ohne zu zögern, das Gesetz der Laune des Despoten und dem Jähzorn des wild gewordenen Pöbels zum Opfer. Er erläßt ein Edikt, wonach die Bürgerrechte und alle nationalen Vorrechte der Juden abgeschafft und sie selbst als „Fremde und Zuwanderer" erklärt werden: fortan dürfen die Juden ihren religiösen Kultus nicht mehr frei ausüben und ihre Synagogen unterstehen den allgemeinen Vorschriften über die Verehrung der kaiserlichen Statuen. Außerdem erklärte Flaccus, daß die Juden, denen einstmals nur eines der fünf Stadtviertel Alexandriens, nämlich das in seinem östlichen, niedrigeren Teil gelegene, als Wohnsitz zugewiesen worden war, sich unrechtmäßigerweise über die anderen vier Stadtviertel ausgebreitet hätten, von denen dazu noch eines von ihnen ganz in Besitz genommen worden sei. Damit war die Möglichkeit gegeben, die Juden aus allen Stadtteilen zu vertreiben, sie in dem einen freigegebenen Viertel zusammenzupferchen und sie wie Übertreter des Gesetzes zu behandeln.

So gaben die lokalen Behörden selbst das Zeichen zu einer Judenhetze. Die erregte Menge begann nun die jüdischen Häuser in den „verbotenen" Straßen sowie die Schiffe der jüdischen Kaufleute im Hafen zu zerstören und in Brand zu stecken; das Hab und Gut wurde geplündert und auf der Stelle brüderlich geteilt. Die Juden, die sich nicht rechtzeitig durch die Flucht gerettet hatten, wurden von dem Mob überfallen, gesteinigt oder mit Stöcken mißhandelt; viele kamen dabei ums Leben, manche wurden langsam zu Tode gequält, andere bei lebendigem Leibe in die Flammen der brennenden Häuser geworfen. Im ganzen wurden auf diese Weise an 400 jüdische Häuser dem Erdboden gleichgemacht.

All diese Greuel und Scheußlichkeiten verübte man ganz offen, ohne irgendwie auf den Widerstand der römischen Behörden zu stoßen, die sehr wohl wußten, daß die Juden jetzt vogelfrei seien. Der Präfekt Flaccus ließ die Plünderer und Mörder nicht nur gewähren, sondern ging sogar selbst in unmenschlichster Weise gegen die Vertreter der jüdischen Gemeinschaft vor. Er ließ achtund-

dreißig Mitglieder der jüdischen Gerusia oder des Gemeinderats gefesselt in das Theater schleppen und vor den Augen der Griechen in grausamster Weise auspeitschen; ein Teil der gegeißelten Gemeindeältesten starb unter den Hieben der Henkersknechte, während andere in schweres Siechtum verfielen. Auf Befehl des Flaccus drangen die römischen Soldaten auch in jüdische Häuser ein, um sie nach Waffenvorräten zu durchsuchen, um so allen Versuchen einer Selbstverteidigung der Juden zuvorzukommen oder um sie einer politischen Verschwörung bezichtigen zu können. Bei diesen Durchsuchungen, die ganz ergebnislos verliefen, wurden die Hausbewohner, namentlich die Frauen, in rohester Weise mißhandelt. Viele wurden auch gewaltsam zum Genusse des von den Juden verabscheuten Schweinefleisches gezwungen. Die alexandrinischen Juden mußten alle diese Mißhandlungen über sich ergehen lassen, da sie zu bewaffneter Selbstwehr nicht gerüstet waren. Die Aufbewahrung von Waffen in Privathäusern war untersagt, und der Widerstand unter einem Statthalter, der aus einer Stütze der öffentlichen Ordnung zu einem Genossen der Mordbrenner geworden war, hätte übrigens wohl auch nichts genützt.

Den verbrecherischen Beamten ereilte indessen bald eine schwere Strafe. Unmittelbar nach den Geschehnissen in Alexandrien wurde Flaccus auf Geheiß des Kaisers verhaftet und nach Rom gebracht; von dort verbannte man ihn nach einer der Ägäischen Inseln, wo er später auf qualvolle Weise hingerichtet wurde. Flaccus büßte jedoch nicht seine Mittäterschaft an der alexandrinischen Judenhetze: seine Verurteilung war die Folge der kaiserlichen Ungnade, der er seit langem verfallen war und die ihn trotz seines niedrigen Diensteifers, den er bei der Verbreitung des Kaiserkultes an den Tag gelegt hatte, auch weiterhin verfolgte.

Die durch die Hetze aufgepeitschten Leidenschaften kamen nicht so bald wieder zur Ruhe. Die judenfeindliche Partei in Alexandrien wühlte aus Leibeskräften, um den Kaiser gegen die Juden aufzustacheln. Noch immer hing über der ruinierten Gemeinde das Damoklesschwert, denn die Standbilder des Caligula waren aus den Synagogen noch nicht entfernt. Noch immer standen die Juden vor dem Dilemma: eine Gotteslästerung oder eine Majestätsbeleidigung begehen zu müssen. Wollten sie die Frage dem Gewissen gemäß zur Entscheidung bringen, so mußten sie in die gefährliche Lage von Auf-

sässiger geraten. Schon nach den ersten Gewalttätigkeiten beschwerten sich die alexandrinischen Juden durch Vermittlung des Agrippa über die Gesetzwidrigkeiten des Flaccus beim Kaiser, erhielten jedoch keine Antwort. Da entschlossen sie sich, nach Rom eine Gesandtschaft zu schicken, um beim Kaiser unmittelbar vorstellig zu werden (im Jahre 40). An der Spitze dieser Abordnung stand der Philosoph Philo. Gleichzeitig sandte auch die antijüdische Partei ihrerseits eine Gesandtschaft nach Rom, um die Juden dort anzuschwärzen. An dieser Abordnung beteiligte sich der Anstifter der Hetze, Isidorus selbst, während ihr Wortführer der griechische Schriftsteller *Apion* war, der Verfasser einiger Schmähschriften, die sich auf den tendenziösen Erdichtungen des Manetho und anderer griechischer Theoretiker des Judenhasses aufbauten. Auf der einen Seite der große, auch in der hellenischen Welt rühmlichst bekannte Philosoph des Judaismus, der die Menschheit zu den erhabenen Idealen des Guten und Gerechten aufrief, auf der anderen einer jener demagogischen Skribenten, die Philo so treffend als „Briganten der Feder" bezeichnete, — dies waren die Führer der zwei Parteien, von denen die erste um die Freiheit des Gewissens rang, während es der anderen um die Freiheit der Vergewaltigung zu tun war.

Nach ihrer Ankunft in Rom versuchten beide Abordnungen, sich beim Kaiser eine Audienz zu verschaffen. Apion und seine Genossen scheuten keine Intrige. Sie überredeten den Lieblingssklaven des Caligula, den Ägypter Helikon, den Kaiser in dem ihnen erwünschten Sinne zu beeinflussen. Dagegen gelang es den jüdischen Abgesandten erst nach längeren Bemühungen, vorgelassen zu werden. Die Audienz fand in einer überaus seltsamen Umgebung statt, um die Stunde, als der Kaiser in den Gärten einer Villa in der Umgegend Roms lustwandelte, wo er die zu seinen Ehren angelegten Bauten besichtigte. Hier empfing der Kaiser beide Deputationen zugleich. Als er die Begrüßung der jüdischen Gesandten vernahm, rief er aus: „Also ihr seid es, die Gotteslästerer, die mich nicht als einen Gott anerkennen wollen!" Die anwesenden judenfeindlichen Abgeordneten beeilten sich zu bestätigen, daß die Juden in der Tat einen Abscheu gegen den Kaiserkultus bekundeten und nicht einmal ihrem eigenen Gotte für das Wohl des Kaisers opfern wollten. Gegen diese letzte Beschuldigung legten die jüdischen Gesandten aufs lebhafteste

Verwahrung ein und erklärten, daß in dem Jerusalemer Tempel Opfer für das Wohlergehen des Kaisers dargebracht würden. „Schon recht" — erwiderte Caligula — „allein ihr opfert nur für mein Wohl, nicht aber mir selbst!" Darauf kehrte er der Abordnung den Rücken zu und setzte seinen raschen Gang durch die Gärten fort, die Villenbauten besichtigend und den Zimmerleuten seine Anweisungen über diese oder jene Einzelheit der Reparatur erteilend. Dann wandte er sich wieder zu den hinter ihm gehenden jüdischen Gesandten und warf ihnen im Gehen die Frage zu: „Und warum genießt ihr eigentlich kein Schweinefleisch?" Apion und seine Genossen brachen bei dieser Bemerkung in lautes Lachen aus. Hierauf sprach Caligula zu den Juden schon in ernsterem Tone: „Ich will wissen, welche Rechte ihr besitzt und welcher Art eure politische Verfassung ist." Kaum hatte jedoch Philo seine Auseinandersetzungen begonnen, als der Kaiser die Unterhaltung wieder abbrach und neuerdings Anordnungen über Reparaturen erteilte. Schließlich entließ er die jüdische Gesandtschaft und äußerte zu seiner Umgebung: „Diese da sind weniger schuldig als des Mitleids wert, denn sie glauben nicht an meine Göttlichkeit". So endete diese tragikomische Auseinandersetzung zwischen dem gekrönten Schwachkopf und der Abordnung, an deren Spitze der tiefsinnige Denker stand. Die Abordnung mußte unverrichteter Dinge wieder nach Alexandrien zurückkehren. Noch in Rom erreichte sie die besorgniserregende Nachricht, daß Caligula die Aufstellung seines Standbildes im Jerusalemer Tempel selbst verlange und daß in Judäa aus diesem Anlaß eine allgemeine Volkserhebung auszubrechen drohe.

Es war schwer abzusehen, wohin die nationalen Kämpfe in Alexandrien des weiteren geführt hätten, wenn nicht das Schwert der Verschwörer die Welt von dem den Caesarenthron schändenden Ungeheuer erlöst hätte (41). Der Nachfolger des Caligula, der Kaiser Claudius, erließ gleich nach seinem Regierungsantritt ein Edikt, durch welches den alexandrinischen Juden alle ihre früheren Bürgerrechte bestätigt und ihre Gemeindeautonomie wie auch ihre religiöse Freiheit wiederhergestellt wurde. Die Hauptanstifter der alexandrinischen Judenhetze wurden zur Verantwortung gezogen. Dabei wurden die gefährlichen griechischen Demagogen Isidorus und Lampon, die die Menge gegen die Juden aufgehetzt hatten, zum Tode

verurteilt und hingerichtet[1]). Philos Bruder, der Alabarch Alexander, der unter Caligula eingekerkert gewesen war, wurde von Claudius befreit und in Amt und Würde wieder eingesetzt. Die Wiederherstellung der gesetzlichen Ordnung machte in Alexandrien der Hetzarbeit ein Ende; der altüberkommene Gegensatz zwischen der griechischen und jüdischen Bevölkerung in dieser Stadt konnte jedoch nicht so leicht überwunden werden.

§ 73. Der Befehl des Caligula und die Wirren in Judäa

Während die alexandrinische Gesandtschaft vergeblich in Rom Hilfe suchte, rief der Befehl des Caligula in Judäa selbst eine schwere Krise hervor. Die Kunde von dem gotteslästerlichen Befehl versetzte die Juden in hellen Zorn, noch ehe man Zeit fand, ihn zur Ausführung zu bringen. Politisch geknechtet, jedoch auf ihre geistige Freiheit stolz, ließen die Juden nicht einmal den Gedanken aufkommen, daß ihr Heimatland durch Götzenbilder des römischen Despoten geschändet werden könnte. Der Volksprotest setzte in der Stadt Jamnia (Jabne) unweit von Jaffa ein, wo eine gemischte heidnische und jüdische Bevölkerung nebeneinander lebte. Um ihre jüdischen Mitbürger herauszufordern, errichteten nämlich die judenfeindlichen Heiden im Zentrum der Stadt einen Altar zu Ehren des Caligula. Die Juden säumten nicht, den Altar zu zerstören. Der römische Stadthauptmann erstattete dem Kaiser von der „Majestätsbeleidigung" unverzüglich Bericht. Da geriet Caligula außer Fassung und entschloß sich, mit dem geistigen Hochmut der Juden gründlich aufzuräumen. So befahl er denn, sein Standbild sofort in dem Jerusalemer Tempel selbst aufzustellen. In Voraussicht eines verzweifelten Widerstandes des Volkes ließ der Kaiser seinen Befehl dem römischen Statthalter in Syrien, *Petronius*, zukommen und beorderte

[1]) Wie aus den im Jahre 1895 aufgefundenen Fragmenten ägyptischer Papyri in griechischer Sprache zu ersehen ist, verwandelten sich diese geistigen Urheber der Hetze, von denen Isidorus an der Abordnung des Apion teilgenommen hatte, sehr schnell aus Anklägern in Angeklagte. Sie mußten dem Kaiser Claudius Rede und Antwort stehen, wobei sie so ausfallend wurden, daß sie schließlich der Todesstrafe verfielen. Der schadhafte Papyrustext, der im allgemeinen den Bericht des Philo über die alexandrinischen Unruhestifter bestätigt, enthält jedoch weder über den Prozeß in Rom noch über dessen Datum, noch über seine unmittelbare Veranlassung genaue Angaben. (Vgl. Anhang, Note 6.)

ihn zugleich mit zwei Legionen nach Judäa, um nötigenfalls die Bevölkerung mit Gewalt zum Gehorsam zu zwingen. Petronius sah wohl die ganze Sinnlosigkeit und all die Gefahren des kaiserlichen Vorhabens ein, mußte jedoch dem Selbstherrscher zu Willen sein (zu Beginn des Jahres 40).

Als Petronius im Frühjahr in Ptolemais (Akko) eintraf, wurde er von einer Massendeputation der Juden bestürmt, die ihn anflehte, den gotteslästerlichen und gesetzwidrigen kaiserlichen Befehl nicht zur Ausführung zu bringen, da sonst eine allgemeine Volkserhebung nicht zu vermeiden sein werde. Der Statthalter erwiderte, er sei als Bevollmächtigter des Kaisers zur Erfüllung seines Willens verpflichtet und müsse im Falle eines Widerstandes zu Gewaltmitteln greifen. Da erklärten die Juden, daß auch sie den festen Entschluß gefaßt hätten, bis zum Äußersten für die heiligen Gebote zu kämpfen. „Nur dann wirst du den Befehl des Caesar zur Ausführung bringen können — riefen sie aus — wenn kein einziger aus unserem Volke am Leben geblieben sein wird!" Die Unbeugsamkeit der Juden machte Petronius klar, das die Ausführung des Auftrages des Caligula nicht ohne ein fürchterliches Blutvergießen möglich sein würde, und so entschloß er sich, die Entscheidung wenigstens hinauszuschieben. In einem Schreiben an den Kaiser begründete er in diplomatischer Weise die Notwendigkeit des Aufschubs dadurch, daß die Anfertigung der Statue noch Zeit erfordere und daß es auch rätlich wäre, ihre Aufstellung bis nach Beendigung der Ernte in Judäa hinauszuzögern, damit die zu gewärtigenden Volksunruhen die Erntearbeiten nicht hinderten. Caligula war über die Saumseligkeit seines Statthalters sehr aufgebracht und beantwortete sein Schreiben mit der Ermahnung, er möge sich nun, da die Ernteperiode ihrem Ende entgegengehe, mit der Ausführung des Auftrages beeilen.

Petronius begab sich darauf aus Ptolemais nach der Hauptstadt Galiläas, Tiberias, um sich der wahren Stimmung der Bevölkerung zu vergewissern. Hier wiederholte sich jedoch das gleiche Schauspiel wie in Ptolemais. Eine nach vielen Tausenden zählende Volksmenge umlagerte den Palast des Statthalters und bat ihn noch flehentlicher als zuvor, das Volk nicht zum Äußersten zu treiben und den Tempel nicht zu entweihen. Nicht weniger als vierzig Tage hielten die Kundgebungen an. Das Volk unterließ es sogar, die Äcker zu bestellen, obwohl es nach der Ernte bereits höchste Zeit für die

Aussaat war. Das ganze Land glich einem wogenden Meere und bei dem ersten Versuch, den wahnwitzigen Befehl des Kaisers zur Ausführung zu bringen, mußte es zu einer revolutionären Explosion kommen. Es lebte wieder jene Stimmung aus den Zeiten des Antiochus Epiphanes auf, als der Jerusalemer Tempel durch das Zeusbild entweiht wurde und das Volk sich als Rächer im Namen der Idee des Einzigen, des Unsichtbaren erhoben hatte . . . Auf die Gefahren der Lage machte Petronius auch noch eine besondere Deputation aufmerksam, die sich aus Vertretern der Jerusalemer Aristokratie und Angehörigen des Agrippa zusammensetzte. Sie bat den Statthalter, dem Kaiser die überzeugenden Gründe zugunsten einer völligen Zurückziehung des verhängnisvollen Befehls unterbreiten zu wollen. Da wagte es Petronius, obwohl er Gefahr lief, sich den Zorn des Caligula zuzuziehen, ihm zu berichten, daß er sich, infolge des einmütigen Widerstandes der Juden, nicht dazu entschließen könne, den kaiserlichen Willen zu erfüllen, da dies zu einem großen Blutvergießen und zur Verheerung einer ganzen kaiserlichen Provinz führen würde. Ohne eine Antwort abzuwarten, führte Petronius inzwischen seine Legionen von Ptolemais nach Antiochia zurück (im Herbst 42).

Mittlerweile blieb auch der König Agrippa, um diese Zeit bereits der Gebieter der beiden Tetrarchien, der des Philippus und der des Herodes-Antipas, nicht untätig. Er reiste aus Palästina nach Rom, und als er Caligula äußerst erbittert vorfand, flehte er ihn um die Zurücknahme des unheilvollen Befehls an. Wider alles Erwarten wurde der Kaiser schwankend und gab Petronius einen neuen Befehl, er möge im Jerusalemer Tempel alles beim alten lassen, die Juden dürften aber niemand daran hindern, außerhalb Jerusalems kaiserliche Altäre oder Statuen zu errichten. Dieser Befehl war noch vor dem Eintreffen der erwähnten Weigerung des Petronius, den ihm gegebenen Auftrag auszuführen, aus Rom abgegangen. Als jedoch der wahnwitzige Kaiser, der eben selbst seinen Befehl zurückgenommen hatte, den Bericht des Petronius erhielt, geriet er in furchtbaren Zorn; besonders wütend war er darüber, daß der Statthalter, ohne die Verfügung des Kaisers abzuwarten, eigenmächtig die Erfüllung des ihm zuteil gewordenen Auftrages unterlassen hatte. Caligula verurteilte unverzüglich Petronius zum Tode und ließ, nach damaliger römischer Sitte, dem Verurteilten den Befehl zugehen, sich selbst das

Leben zu nehmen. Allein die das Todesurteil überbringenden Boten wurden durch einen Sturm auf dem Meere aufgehalten, und noch ehe sie in Antiochia angelangt waren, kam die Nachricht von dem jähen, gewaltsamen Tode Caligulas. Der mit dem Los von Millionen spielende geisteskranke Despot wurde von Prätorianern, die sich gegen ihn verschworen hatten, gerade in dem Augenblick ermordet, als er im Begriff war, eine Orientreise zu unternehmen, um die ihm gebührenden göttlichen Ehren zu genießen (Januar, 41). Damit waren die Juden von ihren schweren Sorgen befreit, und ihr Beschützer Petronius von der ihm zugedachten Strafe.

Die Volkssage fügt hinzu, daß kurz vor dem Tode des Caligula, als die Jerusalemer Bevölkerung noch voller Erregung über den Befehl war, die Kaiserstatue im Tempel aufzustellen, der fromme Priester Simon eines Tages eine aus den Tiefen des Heiligtums kommende geheimnisvolle Stimme vernahm: „Aufgehoben ist der Dienst, den der Feind im Tempel einzuführen gedachte!" Und gar bald traf die Nachricht ein: „Cajus Caligula ist ermordet, seine Befehle aufgehoben". Der Tag, an dem die frohe Botschaft eintraf (22. Schebat — Februar 41), wurde zu einem Volksfesttag erhoben. Die Nation feierte den Sieg der geistigen Freiheit über die rohe Gewalt. Dies war der Triumph der einzigen Nation, die für ihre Idee und ihre Überzeugungen zu einer Zeit kämpfte, als alle anderen Nationen des römischen Reiches sich sklavisch vor dem Götzenbild eines Irrsinnigen beugten.

§ 74. Die Regierung Agrippas I. (41—44)

Zu der Zeit, als Caligula ermordet und sein Oheim Claudius von den Prätorianern zum Kaiser ausgerufen wurde, befand sich Agrippa noch in Rom. Er trug nicht wenig zur Anerkennung des neuen Kaisers durch den Senat bei, indem er durch geschickte diplomatische Vermittlung die oppositionellen republikanischen Senatoren zu dessen Gunsten stimmte. Nachdem Claudius zur Macht gelangt war, versäumte er nicht, seinen jüdischen Freund für die ihm erwiesenen Dienste zu belohnen. Den bisherigen Besitzungen Agrippas, den beiden Tetrarchien, gliederte er nun auch das *zentrale Judäa* (mit Samaria) an, das früher der Gewalt römischer Procuratoren unterstellt war. So wurde das judäische Reich, nachdem es fünfundvierzig Jahre

lang zerstückelt und politisch machtlos gewesen war, nun wieder unter der Gewalt des mit dem Königstitel ausgestatteten Herodes-Agrippa I. vereinigt (41). Dem Landbereich nach war nunmehr das Großjudäa in den Grenzen des Reiches Herodes I. wiederhergestellt. Dem Besitzstand des neuen Vasallenstaates wurden mit Genehmigung des Kaisers sogar einige Grenzländer einverleibt, die ehedem von nichtjüdischen Fürsten regiert worden waren, so zum Beispiel *Abilene* mit der Hauptstadt Abila bei Damaskus (die frühere Tetrarchie des Lysanias) wie auch die an das Libanongebirge grenzenden Gebiete.

Für eine kurze Zeit schüttelte Judäa das Joch der unmittelbaren Fremdherrschaft ab und stellte die Lage, in der es sich in der Epoche des Protektorats befunden hatte, wieder her. Nach der schweren Bedrückung durch die römischen Procuratoren und nach den letzten Unruhen unter Caligula atmete das Volk jetzt frei auf. Es war von dem stolzen Bewußtsein erfüllt, daß es ihm gelungen war, den Anschlag des mächtigsten aller Monarchen gegen seine religiöse Freiheit zu vereiteln. Zwei Jahrhunderte früher hatten es die heldenhaften Hasmonäer erreicht, den von dem Fanatiker des Heidentums, Antiochus Epiphanes, entweihten Tempel zu säubern; nun wurde schon der Versuch einer Tempelschändung im Keime erstickt. Agrippa, der zu diesem Triumph der Gerechtigkeit nicht wenig beigetragen hatte, hatte dadurch beim Volke viel gewonnen. Es war geneigt, in seinem neuen König nicht einen Herodäer, sondern einen vollbürtigen Hasmonäer zu sehen, den Enkel der edlen Königin Mariamme. Man setzte große Hoffnungen auf den Vertreter des wiederhergestellten Königtums, und Agrippa bemühte sich auch seinerseits, sich des Volksvertrauens würdig zu erweisen. Die schweren Erlebnisse während der alexandrinischen Judenhetze und der Schreckensherrschaft Caligulas hatten nämlich eine tiefe Änderung in der Sinnesart des Agrippa zur Folge. Der ehemalige römische Genießer und politische Abenteurer verwandelte sich im fünfzigsten Jahre seines Lebens in einen wohlwollenden, patriotisch gesinnten Regenten. „Der Herodäer wurde in ihm von dem Hasmonäer besiegt".

Agrippa begann seine Regierung mit einer Tat der Frömmigkeit. Die ihm von Caligula bei seiner Befreiung aus dem römischen Kerker verliehene massive goldene Kette ließ er über dem Eingang der Schatzkammer des Jerusalemer Tempels aufhängen. Die dem Tempel geweihte Kette sollte ein Andenken an die Wendung jenes Schick-

sals sein, das Agrippa zuerst an den Bettelstab und in den Kerker brachte und ihn dann auf den Thron emporhob. Diese Demut des in römischem Geiste erzogenen Königs mußte beim Volke großes Wohlgefallen finden. Besonders gerührt waren die Gesetzestreuen auch noch dadurch, daß der König nach seiner Ankunft in Jerusalem Dankopfer im Tempel darbrachte und überhaupt alle religiösen Riten aufs peinlichste befolgte. Die Frömmigkeit des Königs war übrigens vornehmlich durch politische Erwägungen bestimmt. Agrippa sah wohl ein, daß er nur dann in Ruhe herrschen werde, wenn er sich in seiner Regierung auf die im Lande so einflußreiche nationaldemokratische Pharisäerpartei stützen könne. Die unter Herodes I. von der Macht abgedrängten Pharisäer hatten nämlich jetzt von neuem einen großen Einfluß auf die Staatsverwaltung gewonnen. Das Synhedrion erlangte wieder seine ehemalige politische Bedeutung. Nur ein einziges geistliches Vorrecht Herodes I. behielt sich auch der neue König vor: das Recht der Ernennung der Hohepriester. Während der vierjährigen Regierung Agrippas lösten einander drei Hohepriester in Jerusalem ab: Simon Kantheras aus dem Boethos-Geschlechte, Matthias aus dem „Hause des Chanan" und Elionaios (der Sohn des Kantheras oder Kaiaphas).

Agrippa, der sich an das Programm der Pharisäer hielt, wahrte aufs eifrigste die religiösen Interessen des Volkes. Als einst in der phönizischen Stadt Dora einige griechische Jünglinge zur Verhöhnung der dortigen Juden ein Kaiserbild in der Synagoge aufstellten, wandte sich der empörte Agrippa unverzüglich an seinen Freund, den Statthalter von Syrien Petronius, mit der Bitte, dem gesetzwidrigen Treiben Einhalt zu gebieten. Petronius gab auch sogleich Befehl, die Statue aus dem Tempel zu entfernen und die Schuldigen zur Rechenschaft zu ziehen, wobei er die Verbindlichkeit der kaiserlichen Edikte über die uneingeschränkte religiöse Freiheit der Juden auch für die Zukunft bestätigte. Als Agrippa später eine seiner Töchter, Drusilla, mit Epiphanes, dem Sohne des kleinasiatischen Königs von Kommagene, verlobte, stellte er die Bedingung, daß der Bräutigam nach festgesetztem Ritus zum Judentum übertrete.

Die überlieferten Volkssagen zeugen gleichfalls von der Bescheidenheit und Gutmütigkeit des Königs Agrippa. So trug er am Sommerfest Schebuoth, als das Volk Körbe mit Erstlingen in den Tempel zu bringen pflegte, seine Gaben wie ein gemeiner Mann selbst in den

Tempel. Eine andere Überlieferung berichtet, daß er am Herbstfeste Sukkoth nach alter Sitte dem im Tempel versammelten Volke aus dem Deuteronomium vorlas und bei der Stelle: „Du sollst keinen Fremdling über dich setzen, der nicht dein Bruder!" (Deuter. 17, 15) in Tränen ausbrach, weil er sich daran erinnerte, daß er selbst als Enkel des Herodes edomitischer Abstammung sei. Da rief ihm das Volk zu: „Sei nicht traurig, Agrippa! Du bist unser Bruder! Du bist unser Bruder!"[1])

Und doch stand Agrippa, der sich aus politischen Erwägungen auf die Pharisäerpartei stützte, im Grunde seiner Seele dem pharisäischen Rigorismus durchaus fern. Im Kreise seiner Stammesgenossen leistete er der Form nach allen Anforderungen der Religion und der nationalen Bräuche Folge, während er in Gesellschaft der Griechen und Römer als freidenkender weltlicher Monarch auftrat. So ließ er in der syrischen Stadt Berytus (Beirut) ein Theater und ein Amphitheater errichten und Gladiatorenkämpfe für die eingeborene heidnische Bevölkerung auf seine Kosten veranstalten. In Caesarea am Meere besuchte er das Theater und wohnte den öffentlichen Spielen zu Ehren des Kaisers bei; daselbst waren auch Bildsäulen der Töchter Agrippas aufgestellt. Die jüdischen Geld- und Denkmünzen, die zu jener Zeit außerhalb Jerusalems geprägt wurden, waren mit den Abbildungen des Claudius und des Agrippa und mit einer griechischen Inschrift folgenden Inhalts versehen: „Der große König, der treue Freund des Caesar und der Freund der Römer" (Basileus megas philokaisar eusebes kai philoromaios). All dies zeugt von dem Bestreben des jüdischen Königs, mit der ihn umgebenden griechisch-römischen Bevölkerung in Freundschaft zu leben und seine Vasallentreue Rom gegenüber zu bekunden. Allein sein Ziel blieb unerreicht: der griechischen Bevölkerung von Caesarea und Sebaste-Samaria war der König wegen seiner inneren nationalistischen Politik verhaßt, und auch in Rom begann sie Verdacht zu erregen. Bald mußte sich Agrippa überzeugen, wie wenig die jüdische nationale Politik mit der Vasallenunterwürfigkeit Rom gegenüber vereinbar war. Er erfreute sich zwar des ungetrübten Wohlwollens des Kaisers Claudius, wußte aber aus Erfahrung, wie unbeständig die von den persönlichen Stim-

[1]) Die alten Überlieferungen der *Mischna* (Bikkurim, III, 4 u. Sota, VII, 8) stimmen mit der von Josephus gegebenen Charakteristik des Agrippa völlig überein (*Ant.* XIX, 6—7).

mungen der oft einander ablösenden Kaiser abhängige römische Freundschaft war. Daher beschloß er, das Land für den Kriegsfall zu sichern und vor allen Dingen die Schutzvorrichtungen der Hauptstadt auszubauen. Zu diesem Zwecke begann er dicke und hochragende Festungsmauern auf der nördlichen Seite Jerusalems zu errichten, wo die bereits vorhandenen Festungsanlagen nur unzulänglich waren. Wäre es ihm gelungen, diese Riesenbauten zu vollenden, so hätte er damit Jerusalem uneinnehmbar gemacht. Allein der syrische Statthalter Marsus, der Nachfolger des Petronius, erhielt von dem Unternehmen des Agrippa Kunde und benachrichtigte davon schriftlich den Kaiser, wobei er darauf hinwies, daß die Befestigung der jüdischen Hauptstadt indirekt eine Bedrohung der Obergewalt des Kaisers bedeute. Claudius gab nun Agrippa den Befehl, die begonnenen Befestigungsarbeiten unverzüglich einzustellen, und der jüdische König mußte gehorchen.

Darauf suchte Agrippa andere Mittel, um Judäa gegen politische Zufälle zu sichern und machte zu diesem Zwecke den Versuch, mit den benachbarten Kleinfürsten, die gleich ihm Vasallen Roms waren, in nähere Beziehungen zu treten. So lud er einst verschiedene Könige und Fürsten nach Tiberias ein: Antiochus von Kommagene, Sampsigeran von Emesa, Polemon von Pontus, Kotys von Klein-Armenien und Herodes von Chalkis (Bruder des Agrippa). Die versammelten römischen Vasallen scheinen sich nicht nur mit einer Tischunterhaltung begnügt zu haben, sondern führten wohl auch politische Unterhandlungen miteinander, vielleicht über ein Schutzbündnis gegen den gemeinsamen Souverän. Da kam aber während der Beratung ganz plötzlich der syrische Statthalter Marsus nach Tiberias, dem dieser freundschaftliche Verkehr der Rom untertanen Fürsten verdächtig erschienen war, und hieß die fremdländischen Gäste unverzüglich nach Hause gehen. Agrippa war über das brutale Eingreifen des Statthalters sehr empört, mußte sich aber damit abfinden.

Aber auch der eingeschränkten Unabhängigkeit sollten sich die Juden nicht lange erfreuen. Die Tage des Königs Agrippa waren gezählt. Einst, als der König in Caesarea zu Besuch weilte, traf in Jerusalem die traurige Kunde von seinem plötzlichen Tode ein (im Jahre 44). Über die Begleitumstände seines Todes wird folgendes erzählt: Anläßlich irgend eines Festes zu Ehren des Kaisers wohnte

Agrippa in Caesarea den öffentlichen Spielen bei. Als er im Theater in einem prachtvollen silbergewirkten Gewande erschien, begann seine Umgebung ihn zu verherrlichen und, in Nachahmung des römischen „Caesarenkultes", ihn schmeichlerisch mit „Gott' anzureden. Plötzlich empfand er heftige Schmerzen „in den Eingeweiden" und sagte nun scherzend zu seiner Umgebung, jetzt müsse auch der das Leben lassen, den man eben einen unsterblichen Gott nannte. Nach einem fünftägigen qualvollen Leiden wurde er auch tatsächlich vom Tode ereilt[1]). Sein jähes Hinscheiden wurde in Jerusalem bitterlich beweint, während die Heiden in Caesarea das Ableben des judäischen Königs durch fröhliche Gelage und Opfer in ihren Götzentempeln feierten. Die römischen Soldaten schleppten die Standbilder der Töchter Agrippas in ein Freudenhaus und verspotteten sie in rohester Weise, worauf sie auf dem öffentlichen Platz in Caesarea ein zügelloses Trinkgelage veranstalteten.

So endete die vierjährige Regierung Agrippas I., diese kurze, ungetrübte Zeit der Abenddämmerung des jüdischen Staatslebens. Für einen flüchtigen Augenblick heiterte sich der mit schweren Wolken bedeckte Himmel auf, das zauberische Spiel des scheidenden Tages vergoldete seinen Horizont und erweckte in den Geistern die lichten Träume der Wiedergeburt; aber schon war der letzte Schimmer der Abendröte erloschen, und die Nacht brach über das Land herein, finster, stürmisch, unheilschwanger . . .

[1]) Mit dieser Erzählung des Josephus (*Ant.* XIX, 8, 2) stimmt im wesentlichen die Sage in der Apostelgeschichte (12, 19—23) überein, in der Agrippa I. unter dem königlichen Familiennamen Herodes auftritt.

Drittes Kapitel

Die römischen Procuratoren und die Volkserhebung

(44—66)

§ 75. Die Nachfolger Agrippas I. und die neuen Procuratoren

König Agrippa I. hinterließ einen einzigen Sohn, *Agrippa II.*, und drei Töchter: Berenike, Mariamme und Drusilla. Außerdem lebte noch sein Bruder, der obenerwähnte *Herodes von Chalkis*, dem Kaiser Claudius das kleine Fürstentum Chalkis mitten im Libanongebirge als Lehen verliehen hatte. Es war dies derselbe Fürst, der sich an der von Agrippa nach Tiberias einberufenen Versammlung der römischen Vasallen beteiligt hatte. Herodes von Chalkis hatte in zweiter Ehe die Tochter seines Bruders, Berenike, zur Frau, die durch ihre Schönheit berühmt war und in dem weiteren Verlauf der geschichtlichen Ereignisse in Judäa eine nicht unbedeutende Rolle spielte.

Als Agrippa I. aus dem Leben schied, befand sich sein einziger Sohn, ein siebzehnjähriger Jüngling, in Rom, wo er gleich der Mehrzahl der herodianischen Prinzen seine Erziehung genoß. Kaiser Claudius hatte die Absicht, Gewalt und Würde seines Vaters dem jungen Agrippa zu übergeben; einflußreiche Hofleute hielten jedoch den Kaiser von seinem Vorhaben zurück, indem sie ihn davon überzeugten, daß es zu gewagt sei, einem unerfahrenen Jüngling die Verwaltung einer so unruhigen Provinz wie Judäa anzuvertrauen. Auch die von Agrippa vor seinem Tode eingeleiteten patriotischen Unternehmungen mochten das Mißtrauen des Kaisers gegen den Sohn wie gegen die Dynastie der jüdischen Herrscher überhaupt nur verstärkt haben. Es wurde daher beschlossen, das ganze Reich Agrippas I., also nicht nur Zentraljudäa und Samaria, sondern auch die ehemali-

gen Tetrarchien Galiläa und Transjordanien, der Verwaltung der römischen Procuratoren zu unterstellen (44). Nur dem Bruder des verstorbenen Königs, Herodes von Chalkis, wurde das Recht der Ernennung von Hohepriestern und das der Aufsicht über den Jerusalemer Tempel belassen, ein Recht, dem übrigens unter dem Regime der römischen Statthalter keine politische Bedeutung beizumessen war.

Nicht leicht für das Volk war dieser endgültige Übergang von der politischen Autonomie zu der Verwaltung der römischen „Vormünder". Die fremdländische Herrschaft, die sich jetzt über ein größeres Gebiet als früher erstreckte, nämlich den ganzen Landbereich des judäischen Staates zu beiden Seiten des Jordan umfaßte, wurde nunmehr auch ihrer ganzen Art und Weise nach drückender. Die neuen römischen Procuratoren, die nach Agrippa das Land in ihre Gewalt bekommen hatten, waren mit seltenen Ausnahmen rohe, habgierige und dem Judentum feindselig gesinnte Männer. Noch weniger als ihre Vorgänger waren diese Beamten geneigt, das nationale Empfinden und die eigenartige Lebensweise der jüdischen Bevölkerung zu schonen. Die „Unbescheidenheit" des Volkes sowie seine Empfindlichkeit gegenüber jedem Versuch, in sein inneres Leben einzudringen, reizte sie, und sie hatten sich gleichsam das Ziel gesteckt, seine Selbstbeherrschung auf die Probe zu stellen. Schon der erste Procurator aus dieser neuen Reihe, *Cuspius Fadus*, der von Claudius mit in versöhnlichem Geiste gehaltenen Instruktionen nach Judäa geschickt worden war, nahm sofort den ihm Untergebenen gegenüber eine feindliche Stellung ein. Er hatte, unter anderem, den Auftrag bekommen, die heidnischen Einwohner von Caesarea und die dortige Garnison wegen der dem Andenken des verstorbenen Königs Agrippa in den Tagen der Volkstrauer angetanen Schmach zu bestrafen; der Auftrag wurde jedoch nicht zur Ausführung gebracht, da es den Schuldigen gelungen war, durch ihre Boten den Zorn des Claudius zu beschwichtigen und eine Amnestie zu erwirken. Bald versetzte Fadus das Volk dadurch in Erregung, daß er eine für das jüdische nationale Empfinden überaus verletzende Maßnahme traf. Er versuchte nämlich, sich als Symbol seiner Macht das Recht zu nehmen, das Festgewand des Jerusalemer Hohepriesters in der Burg Antonia, unter Aufsicht der römischen Besatzung, zu verwahren, jenes Recht, das einstmals die ersten Procuratoren an sich gerissen hatten und

das dann durch den syrischen Statthalter Vitellius wieder abgeschafft worden war (§ 69). Die Forderung des Fadus, ihm den Ornat herauszugeben, erging an die Vertreter der jüdischen Priesterschaft gerade zu der Zeit, als sich in Jerusalem der syrische Statthalter Longinus mit seinem Heere befand. Die Vertreter der Priesterschaft baten nun Fadus und Longinus, die Erfüllung der Forderung aufschieben zu dürfen, da sie eine Gesandtschaft zu dem Kaiser Claudius schicken wollten mit der Bitte, den Ornat auch fernerhin in der Obhut der Tempelpriesterschaft zu belassen. Der Aufschub wurde gewährt, und die Gesandten reisten nach Rom. Der zu jener Zeit in Rom weilende Agrippa II. unterstützte das Anliegen der jüdischen Abgeordneten, und so befahl denn Claudius dem Procurator, sich in die religiösen Angelegenheiten des Volkes nicht weiter zu mischen.

Die römischen „Vormünder" besaßen jedoch weitgehende Machtbefugnisse in jener Sphäre, wo die religiösen Dinge sich mit den politischen berührten. Den Ausbruch von Revolten befürchtend, behielt Fadus alle Regungen des Volkes scharf im Auge. In dem Lande, das soviel Krisen überstanden hatte, verbreiteten sich um jene Zeit mit Leichtigkeit messianische Hoffnungen, die in den niederen Volksschichten den Traum von einer übernatürlichen Erlösung von dem römischen Joche nährten. So gelang es einem Schwärmer namens *Theuda,* eine Schar Leichtgläubiger mit sich zum Jordan zu ziehen, wo er ihnen ein Wunder zu zeigen versprach. Er wollte nämlich die Fluten des Jordan teilen und den Juden den Durchgang durch den Fluß ermöglichen; dabei glaubte man anscheinend, daß die Fluten sich wieder schließen und die Römer, falls sie den Juden nachsetzen wollten, verschlingen würden, ganz so, wie es ehemals den Ägyptern am Roten Meere geschehen war; darauf würde dann die politische Erlösung der Nation erfolgen. Das Werben des Propheten drohte eine revolutionäre Gärung hervorzurufen, und so beeilte sich Fadus, außerordentliche Maßnahmen zu ergreifen. Er sandte gegen die Anhänger des Propheten eine Reiterabteilung aus, die sie jählings überfiel, viele niedermachte und viele andere gefangen nahm. Auch Theuda selbst wurde ergriffen. Man hieb ihm den Kopf ab, der als eine Siegestrophäe nach Jerusalem gebracht wurde[1]).

[1]) Neben der Hauptquelle (Ant. XX, 5, 1) tut dieses Pseudo-Messias auch die Apostelgeschichte (5, 36) flüchtig Erwähnung.

Nach Fadus, dessen Verwaltung nur von kurzer Dauer war, kam nach Judäa, gleichfalls nur für kurze Zeit, *Tiberius-Alexander* aus Alexandrien als Procurator (46—48). Ein Neffe des jüdischen Philosophen Philo (ein Sohn seines Bruders, des Alabarchen Alexander, § 72), sagte er sich von der jüdischen Religion los und trat in römische Dienste. Als ein in das Lager der Mächtigeren übergelaufener Renegat gab er sich alle Mühe, bei der Verfolgung der jüdischen Patrioten seinen Diensteifer den Römern gegenüber zu bezeugen. So ließ er die beiden Söhne des heldenmütigen Zeloten Juda Galiläus, der an der Spitze der revolutionären Bewegung zur Zeit des römischen „Census" (§ 68) gestanden hatte, festnehmen und ans Kreuz schlagen; die Söhne Judas, Jakob und Simon, die das zelotische Heldenwerk ihres Vaters fortsetzten, mußten ihr Heldentum mit dem Leben büßen. Die römische Regierung wußte den Diensteifer des Renegaten voll zu würdigen: er erhielt den hohen Posten eines Statthalters oder „Präfekten" in Alexandrien und wurde später, während der Belagerung Jerusalems, dem römischen Hauptquartier zugeteilt.

Um diese Zeit starb Herodes von Chalkis (48). Der Kaiser übergab sein winziges Fürstentum seinem Neffen Agrippa II. Zugleich erhielt er auch das seinem Oheim zuerkannte Recht, die Hohepriester zu ernennen und die Oberaufsicht über den Jerusalemer Tempel zu führen.

§ 76. Die Zusammenstöße unter dem Procurator Cumanus

Der neue Procurator *Cumanus* (48—52) eröffnete die Reihe jener Beamten, die durch ihr herausforderndes Benehmen, ihr gesetzwidriges Handeln und schon allein durch ihre unverhohlene Feindseligkeit gegenüber den ihnen Untergebenen das Volk reizten und den Boden für einen Aufstand vorbereiteten. Namentlich empörte die Juden die Gepflogenheit der Procuratoren, an feierlichen Tagen, wenn Jerusalem und der Tempel von Wallfahrern aus allen Enden des Landes überfüllt war, bewaffnete römische Soldaten in den Säulengängen des Tempels aufzustellen. Es geschah dies allerdings nur zur Verhütung von Tumulten und romfeindlichen Kundgebungen; wie mag es aber den jüdischen Patrioten zumute gewesen sein, als sie dieses leibhaftigen Sinnbilds des fremden Joches an den nationalen Feiertagen,

insbesondere an dem großen Feste der Befreiung, am Passahfeste, gewahr werden mußten! Das Ärgernis wurde dadurch noch größer, daß die heidnischen Soldaten, denen der jüdische Kultus befremdend oder gar lächerlich erscheinen mochte, sich an der geweihten Stätte nicht immer mit der gehörigen Ehrerbietung benahmen und zuweilen das religiöse Empfinden der Juden sogar gröblich verletzten. So spielte sich unter Cumanus folgender Vorfall ab. An einem der Passahfesttage kehrte einer der am Tempel Wache stehenden Soldaten dem im Tempel versammelten Volke mit einer unanständigen Gebärde den Rücken zu. Der Unfug rief die Erregung des Volkes hervor. Die allgemeine Entrüstung machte sich in lauten Drohrufen gegen die Römer und den Procurator Luft. Man verlangte von Cumanus die Bestrafung des mutwilligen Soldaten; statt dessen ersuchte Cumanus die Juden, sich zu beruhigen. Da begann die erregte Menge die römischen Soldaten mit Steinen zu bewerfen. Cumanus seinerseits zog Hilfstruppen heran. Als dann die Soldaten über die wehrlose Menge herfielen, flüchtete diese in die an den Tempel anstoßenden engen und krummen Gassen. Es entstand ein fürchterliches Gedränge, und Tausende von Juden wurden auf den Straßen erdrückt. Viele Familien mußten ihre umgekommenen Angehörigen beweinen, und so verwandelte sich der Festtag in einen Tag großer Trauer.

Die mit Waffengewalt in Jerusalem unterdrückte Volksempörung gegen die Römer brach sich indessen in einer Reihe gewaltsamer Handlungen an anderen Orten Bahn. So überfiel ein Haufe von Juden in der Nähe von Jerusalem den seines Weges ziehenden kaiserlichen Beamten Stephanus und plünderte ihn aus. Cumanus sandte darauf eine Truppenabteilung dorthin mit dem Befehl, zur Strafe für die unterlassene Festnahme der Schuldigen die dem Tatort zunächst liegenden Dörfer zu verheeren. Während der Exekution fand ein römischer Soldat in einem der Dörfer eine Rolle der Heiligen Schrift und scheute sich nicht, sie in Stücke zu reißen, sie vor aller Augen zu verspotten und sodann ins Feuer zu werfen. Die durch die Gotteslästerung tief erschütterte Menge der Juden eilte nach Caesarea und forderte von Cumanus Genugtuung. Diesmal fand es der Procurator für ratsam, zur Vermeidung drohenden Unheils den Forderungen der Protestierenden Genüge zu tun, und er verhängte über den schuldigen Soldaten das Todesurteil.

Viel traurigere Folgen zeitigte ein dritter Zusammenstoß während

der Amtsdauer des Cumanus. Eine zu den Festtagen nach Jerusalem ziehende Schar galiläischer Wallfahrer, die ihren Weg durch den Bezirk von Samaria genommen hatte, wurde in einem samaritanischen Dorfe überfallen, wobei einer der Pilger ermordet wurde. Die Juden beschwerten sich darüber bei Cumanus, doch unternahm dieser, von den Samaritanern bestochen, nichts zur Bestrafung der Schuldigen. Da griff das Volk zur Selbstrache. Es erhob sich eine Schar von Zeloten unter Anführung des tapferen *Eleasar ben Dinai*. Die Zeloten durchzogen den Bezirk von Samaria und verheerten viele Dörfer. Jetzt setzte sich Cumanus für die Samaritaner ein: er führte sein Heer gegen die Zeloten und zerstreute sie, wobei viele der Insurgenten getötet und viele gefangen genommen wurden.

Die Vorzeichen der herannahenden Volkserhebung waren nicht mehr zu verkennen. Um die Katastrophe zu verhüten, überredeten die Vertreter der jüdischen Aristokratie die Zeloten, die Waffen aus der Hand zu legen und ihr Recht nur auf gesetzlichem Wege wahrzunehmen. Zwei Abordnungen begaben sich darauf zu dem Hauptstatthalter Syriens, Quadratus: eine der Juden, die über die Gewalttaten der Samaritaner und über die Willkürherrschaft des Cumanus Klage führten, und eine andere der Samaritaner, die gegen die von der Kriegerschar des Eleasar an ihnen verübte Lynchjustiz Protest erhoben. Quadratus traf in Samaria ein, um hier Gericht zu halten. Die von Cumanus ergriffenen Zeloten befahl er ans Kreuz zu schlagen, die Schlichtung des Streites zwischen den Juden und Samaritanern überließ er jedoch, nachdem er die Meuterer bestraft hatte, dem Kaiser selbst. Auf Geheiß des Quadratus begaben sich darauf Vertreter der Jerusalemer Aristokratie mit dem Hohepriester *Jonathan* an der Spitze nach Rom; dorthin mußten auch die Abgeordneten der Samaritaner zusammen mit Cumanus kommen, um sich vor dem Kaiser zu verantworten.

Kaiser Claudius hörte beide Parteien an. Die den Juden feindlich gesinnten Hofleute traten eifrigst für Cumanus und die Samaritaner ein, jedoch ließ auch der in Rom anwesende Agrippa II. seine Stammesgenossen nicht in Stich. Durch die Vermittlung der Kaiserin Agrippina gelang es ihm, Claudius zu bestimmen, die Angelegenheit in aller Unvoreingenommenheit zu prüfen und die wahren Urheber der Wirren zu bestrafen. Die Entscheidung des Kaisers lautete nun dahin, daß drei der vornehmsten Samaritaner hingerichtet werden sollten,

während Cumanus seines Amtes zu entheben und in die Verbannung zu schicken sei. Durch diese Entscheidung ward die Tatsache erhärtet, daß der Procurator sich in Judäa Gesetzesverletzungen und Gewaltmaßnahmen hatte zu Schulden kommen lassen und daß die Juden nur in Notwehr zu den Waffen gegriffen hatten. Trotz alledem blieb auch unter den nachfolgenden römischen Procuratoren das gleiche Regime bestehen.

§ 77. Die Procuratoren Felix und Festus

Zum Nachfolger des Cumanus wurde *Antonius Felix* ernannt (52 bis 60), ein Freigelassener des kaiserlichen Hauses, ein Bruder des bekannten Pallas, des einflußreichen Hofmannes unter Claudius. Man erzählte, der Hohepriester Jonathan, der Führer der erwähnten Jerusalemer Abordnung, hätte selbst den Kaiser um die Ernennung des Felix an Stelle des verhaßten Cumanus gebeten. Hatte der jüdische Hierarch dabei das Wohl seiner Heimat im Auge gehabt, so sollte er in seinen Erwartungen arg getäuscht werden, denn Felix erwies sich als noch schlimmer als sein Vorgänger. Kam es unter Cumanus nur zu vereinzelten Zusammenstößen der jüdischen Patrioten mit den römischen Gewalthabern, so wurden sie unter dem neuen Procurator eine nahezu alltägliche Erscheinung. „In aller Grausamkeit und Lüsternheit" — sagt über ihn der Geschichtsschreiber Tacitus — „hat er königliches Recht mit sklavischer Sinnesart gehandhabt" (jus regium servili ingenio exercuit). Auf die mächtige Unterstützung seines Bruders vertrauend, glaubte dieser dem Stande der Freigelassenen entstammende Procurator, in der ihm anvertrauten Provinz jeden Mißbrauch der Gewalt und jede Verletzung der Gesetze ungestraft verüben zu dürfen. Das Verhalten des Felix mochte auch der Umstand beeinflußt haben, daß im dritten Jahre seiner Verwaltung der im Rufe eines Judengönners stehende Kaiser Claudius gestorben war und (im J. 54) *Nero* den Thron bestiegen hatte, der den Autonomiebestrebungen des jüdischen Volkes durchaus feindselig gegenüberstand.

Die Beziehungen des neuen Statthalters zu dem Volke wurden auch dann nicht besser, als er sich mit einer Jüdin vermählte. Bald nach seiner Ankunft in Judäa entbrannte nämlich Felix in Liebe zu Drusilla, der Tochter Agrippas I. Die schöne Prinzessin war bereits mit dem König Azizus von Emesa vermählt, der um ihretwillen sogar

das jüdische Gesetz angenommen hatte. (Die Ehe Drusillas mit ihrem ersten Bräutigam, dem Königssohn von Kommagene, war nicht zustande gekommen, da er sein Versprechen, zum Judentum überzutreten, nicht gehalten hatte; oben, § 74.) Den leidenschaftlich verliebten Felix kümmerte dies jedoch nur wenig, und bald gelang es ihm, durch die Vermittlung irgendeines „Magiers", Simons aus Cypern, die jüdische Schöne, die der angestammten jüdischen Tugenden entbehrte, zu verführen. Drusilla wurde sowohl ihrem Manne als auch der Religion ihrer Väter untreu und scheute sich nicht, den Römer, den Bedrücker ihrer Heimat, zu heiraten[1]). Zu der Treulosigkeit gegen Familie und Religion gesellte sich noch der Verrat an der Nation.

Indem sich Felix die Unterdrückung der revolutionären Gärung zum Ziele setzte, verfolgte er erbarmungslos besonders jene an der Freiheitsbewegung sich aktiv beteiligenden Patrioten, die beim Volke „Eiferer", Zeloten, bei den Römern aber „Räuber" hießen. Wo Felix mit Gewalt nichts durchzusetzen vermochte, da griff er zur List. So lockte er durch die Zusicherung völliger Unantastbarkeit den Zelotenführer Eleasar ben Dinai in eine Falle und ließ ihn gefesselt nach Rom bringen. Das gleiche Los traf auch viele Mitstreiter des Eleasar. Nicht wenige der Zeloten wurden gekreuzigt; die der Sympathie für die Freiheitsbewegung überführten Bürger mußten die härtesten Strafen erleiden.

So geschah denn das, was so oft die Folge gewaltsamer Unterdrückung der elementaren sozialen Kräfte ist: die Freiheitsbewegung verwandelte sich in einen Terrorismus. Die extremen Elemente der Zeloten bildeten in Jerusalem die geheime Fraktion der *Sikarier* oder „Dolchfreunde", die durch einzelne Mordtaten sich sowohl an den Römern, als auch an ihren politischen Widersachern aus der Mitte des eigenen Volkes zu rächen suchten. Die Sikarier pflegten unter ihrem Oberkleide kurze Dolche (die römische „Sica") zu tragen und sich gelegentlich großer Volksansammlungen unter die Menge zu mischen, um diejenigen, die ihnen als Feinde des Vaterlandes galten, niederzustoßen. Gewöhnlich taten sie dies an Feiertagen auf dem Tempelplatze, wo die Mörder meistenteils unentdeckt bleiben konnten, da sie im Gedränge rasch verschwanden und heuchlerischerweise mit den anderen sich über die verübte Mordtat entrüsteten. Die „Heldentaten" der Sikarier lösten in der Bevölkerung eine Panik aus: nicht allein die

[1]) Diese Ehe (*Ant.* XX, 7, 2) erwähnt auch die Apostelgeschichte 24, 24.

Parteigänger der römischen Gewalt, sondern auch die gemäßigten Patrioten, die sich nur widerwillig mit den Verhältnissen abgefunden hatten, waren ihres Lebens nicht mehr sicher. Den Sikariern fiel unter anderen auch der Hohepriester Jonathan zum Opfer, dem es die Zeloten nicht verzeihen konnten, daß er seinerzeit in Rom die Ernennung des Felix zum Procurator betrieben hatte. In dem Bewußtsein seiner Verantwortung vor dem Volke warf Jonathan Felix oft seine gesetzwidrige Handlungsweise vor, wodurch er, ohne die Sikarier mit sich auszusöhnen, nur den Statthalter gegen sich aufbrachte. Um die Vormundschaft des Hohepriesters los zu werden, scheute sich Felix nicht, sich diesmal mit den Sikariern ins Einvernehmen zu setzen, und Jonathan wurde bald von einem Meuchelmörder erdolcht. So wurde die Partei des Terrorismus zum Werkzeug gerade jenes Despotismus, dessen Ausrottung ihr eigentliches Ziel war.

Mit dem politischen Fanatismus ging die religiöse Phantasterei Hand in Hand. Es tauchten exaltierte „Propheten" oder „Messiasse" auf, die das gemeine Volk glauben machten, daß sie von Gott selbst berufen seien, das jüdische Volk von all seiner Drangsal zu erlösen. Diese Schwärmer oder gar Geisteskranken riefen das Volk in die Wüste, gelobten, Wunderzeichen zu vollbringen und die Befreiung Israels zu beschleunigen. Einer dieser Propheten, der aus Ägypten gekommen war, versammelte um sich in der Wüste einige tausend Juden, rückte mit ihnen gen Jerusalem vor und lagerte sich hier in der Nähe der Stadt auf dem Ölberge. Nun begann er seine Anhänger anzufeuern, in die Stadtburg einzubrechen und die römische Besatzung zu überwältigen, wobei er verhieß, daß die Festungsmauern bei ihrem Herannahen in wunderbarer Weise einstürzen würden. Jedoch ehe noch die Menge Zeit hatte, die Wahrheit dieser Prophezeiung auf die Probe zu stellen, wurde sie von der Stadt aus von Felix überfallen und gänzlich aufgerieben. Viele von den Jüngern des „ägyptischen Propheten" mußten für ihre Leichtgläubigkeit mit dem Leben büßen. Dem Propheten selbst gelang es, zu entkommen[1]).

Die feindseligen Beziehungen zwischen der römischen Verwaltung

[1]) Eine Parallele zu dem Berichte in *Ant.* XX, 8, 6 und *Bell.* II, 13, 5 findet sich in der Apostelgeschichte 21, 38, wo von einem „Ägypter, der vor kurzem einen Aufruhr gemacht hat und 4000 Sikarier in die Wüste hinausführte", die Rede ist. In *Bell.* wird die Zahl der Anhänger des Ägypters auf 30000 veranschlagt.

und der jüdischen Bevölkerung spornten die in Palästina ansässigen syrischen Griechen und Römer ebenfalls zu Gewalttaten gegen die Juden an. In dem von einer gemischten Bevölkerung besiedelten Caesarea am Meere, der Residenz des römischen Procurators, kam es zu einem offenen Bürgerzwist. Die Streitigkeiten entstanden hier zwischen den Juden und Syrern wegen der bürgerlichen Gleichberechtigung („isopoliteia"). Gleich ihren Stammesgenossen in Alexandrien, begannen auch die Griechen in Caesarea das Bürgerrecht der Juden in dieser Stadt der Caesaren in Zweifel zu ziehen, indem sie sich darauf beriefen, daß ehemals, als der Ort noch Stratonsturm hieß, hier überhaupt noch keine Juden anzutreffen waren. Die jüdische Bevölkerung setzte sich, was nur zu natürlich war, gegen diese frechen Ansprüche der Fremdländischen, die die Rechte der Juden in ihrem eigenen jüdischen Landbereich zu beeinträchtigen trachteten, zur Wehr. Schließlich wurde der Streit auf die Straße hinausgetragen. Es kam zu gegenseitigen öffentlichen Beleidigungen und dann auch zu Massenkämpfen in den Straßen, bei denen die Parteien einander mit Steinen bewarfen. Als nun bei einem dieser Zusammenstöße, in dem es beiderseits viele Verwundete und Tote gab, die Juden schließlich im Vorteil blieben, griff der Procurator Felix in die ganze Angelegenheit ein und verlangte von den Juden, daß sie der Zwietracht ein Ende machen und ihre Ansprüche aufgeben sollten. Da seine Forderung jedoch unerfüllt blieb, befahl der Procurator seinen Soldaten, der jüdischen Bevölkerung Caesareas eine gründliche Lehre zu erteilen. Die Soldaten, die ihrer Abstammung nach Syrer waren, säumten denn auch nicht, die Häuser der wohlhabendsten Juden in der Stadt zu plündern, wobei deren Bewohner mißhandelt oder verhaftet wurden. Erst nach dieser eigenmächtigen Züchtigung beschloß Felix, den Rechtsstreit in Caesarea dem Kaiser Nero zur Entscheidung zu unterbreiten. Zu diesem Ende schickte er Vertreter beider Bevölkerungsteile nach Rom. Ehe jedoch die Angelegenheit vor die allerhöchste Instanz gekommen war, wurde Felix aus Judäa abberufen. Zu seinem Nachfolger ernannte Nero *Porcius Festus* (um 60—63).

Die inzwischen in Rom angelangte Abordnung der Juden von Caesarea hielt indessen mit ihren Beschuldigungen gegen Felix nicht zurück. Der abberufene Procurator hätte sicherlich für seinen Amtsmißbrauch büßen müssen, wenn sich sein bei Hofe so mächtiger Bruder Pallas nicht für ihn ins Zeug gelegt hätte. Gegen die Hofclique

konnten jedoch die Juden nicht durchdringen und so gelang es ihnen nicht, sich in ihrem Rechtsstreit mit den Griechen gesetzliche Genugtuung zu verschaffen. Vielmehr war es den letzteren gelungen, durch reichliche Bestechung den griechischen Sekretär des Nero für sich zu gewinnen und einen kaiserlichen Erlaß zu ihren Gunsten zu erwirken. Darin bestimmte Nero, daß die „Hellenen" als die Herren in Caesarea und als dessen vollberechtigte Bürger zu gelten hätten, während den jüdischen Einwohnern die bürgerliche Gleichberechtigung abzusprechen sei. Dieser ungeheuerliche Erlaß, dem zufolge die angestammte Bevölkerung in eine ungünstigere Lage versetzt wurde als die fremdländische, rief im Volke äußerste Erbitterung hervor. Einige Jahre später bildete gerade der Streit von Caesarea einen der unmittelbaren Anlässe, die die offene Erhebung gegen den römischen Despotismus herbeiführten.

Unter solchen Umständen mußte die revolutionäre Gärung in Judäa auch unter Festus weiter um sich greifen, obwohl er selbst kein Gewaltmensch von der Art seines Amtsvorgängers war. Die Sikarier trieben auch fernerhin ihr terroristisches Werk, ihrem Prinzipe getreu, daß jene Juden, die sich gegen das römische Joch nicht auflehnten und ihre Erbitterung nicht in ihrer Handlungsweise zum Ausdruck brachten, zum Kampfe für die Volksfreiheit *gezwungen* werden sollten. So verfolgten sie ohne Nachsicht die „Gemäßigten" und die „Friedfertigen" aus den höheren und den mittleren Schichten der Jerusalemer Gesellschaft. Zuweilen überfielen sie auch die Dörfer, deren Einwohnerschaft sich weigerte, sich den revolutionären Scharen anzuschließen, plünderten sie und legten sie in Asche. Die „Propheten" und die Pseudo-Messiasse ließen ebenfalls von ihrer Agitation unter dem gemeinen Volke nicht ab. Der Procurator Festus ging allerdings gegen die agitierenden Volksredner in strengster Weise vor, doch blieben seine Bemühungen erfolglos. Überdies hatte Festus, gleich seinem Vorgänger Felix, auch die im Lande immer weiter um sich greifende christliche Propaganda zu bekämpfen. Sie beide hielten den Apostel Paulus in Haft und unterzogen ihn mehrmals einem Verhör; nur dank seinem Vorrecht eines „römischen Bürgers", an den Kaiser in Rom appellieren zu dürfen, gelang es ihm, aus ihren Händen loszukommen (s. unten, § 104).

§ 78. Agrippa II. und die Hohepriester

Was unternahm nun mittlerweile der enterbte Thronerbe Judäas, Agrippa II.? Nach dem Tode seines Vaters hatte die römische Regierung dem Prinzen die Herrschaft über Judäa unter dem Vorwand vorenthalten, er sei noch zu jung. Indessen vergingen Jahre, ein Procurator löste den anderen ab, und die Erbberechtigung des judäischen Prinzen schien vergessen worden zu sein, obwohl er meistenteils in Rom lebte und bei Hofe verkehrte. Wie es scheint, lag zunächst auch Agrippa selbst nur wenig daran, seine Rechte auf den judäischen Thron geltend zu machen, und er begnügte sich vorerst mit dem Titel des Herrn des winzigen Fürstentums von Chalkis. In Rom, wo er erzogen worden war und über weitreichende Beziehungen in der besten Gesellschaft verfügte, scheint er sich viel wohler gefühlt zu haben als in Jerusalem, mitten im Strudel der politischen Leidenschaften.

Endlich aber erinnerte man sich seiner doch. Im Jahre 53 verlieh ihm Kaiser Claudius statt Chalkis die ehemalige Tetrarchie des Philippus als Lehensbesitz. Diesen Besitzungen gliederte Nero noch manche Landschaften in Peräa und die galiläischen Städte *Tiberias* und *Tarichea* an. In dem von den Procuratoren verwalteten Judäa selbst stand Agrippa II. nur das Recht der Oberaufsicht über den Tempel und der Ernennung von Hohepriestern zu, das er von seinem Oheim Herodes von Chalkis geerbt hatte. Agrippa II. besaß allerdings den Titel eines „judäischen Königs" und nannte sich auf seinen Münzen „König Marcus (Julius) Agrippa, der Freund des Caesar und der Römer"; in Zentraljudäa bedeutete dies indessen nichts weiter als einen Prunktitel, denn hier hatte er eigentlich nie etwas zu sagen gehabt. Hier war er ein König ohne Königreich. Er weilte bald in Rom, bald in seinen palästinischen Besitzungen, kam zu den Feiertagen nach Jerusalem und besuchte auch die Procuratoren in ihrer Residenz Caesarea am Meere. Seine eigene Residenz Caesarea Philippi nannte er zu Ehren des Kaisers *Neronias*.

Zusammen mit Agrippa II. lebte lange Zeit seine Schwester Berenike, die ihn auch auf allen seinen Reisen begleitete. Sie war nach dem Tode ihres Gemahls und Oheims Herodes von Chalkis als jugendliche Witwe zurückgeblieben. Die energische Frau scheint den wil-

lensschwachen Bruder ganz in ihre Gewalt bekommen zu haben[1]). Die Anwesenheit der schönen Berenike im Hause ihres Bruders gab jedoch Anlaß zu übler Nachrede in der römischen Gesellschaft. Um all dem Gerede den Boden zu entziehen, vermählte sich Berenike zum zweiten Male mit Polemon, dem König von Cilicien, der auch in den Übertritt zum Judentum einwilligte. Die Ehe wurde jedoch gar bald wieder aufgelöst, die judäische Schöne wurde wieder frei, und einige Jahre später leuchtete ihr für einen Augenblick sogar die Hoffnung, römische Kaiserin zu werden.

Zum Unterschiede von ihrer jüngeren Schwester Drusilla, der Geliebten des Felix, blieben Agrippa II. und Berenike dem Glauben der Väter treu; doch äußerte sich ihre Zugehörigkeit zum Judentum nur in der formellen Befolgung der Riten und in der Teilnahme an den Tempelzeremonien während ihres Aufenthaltes in Jerusalem. Als nomineller „König" oder Ehrenvormund trug Agrippa namentlich Sorge um die Verschönerung Jerusalems und des Tempels. So ließ er die Straßen der Hauptstadt mit weißen marmornen Fliesen pflastern. Zur Renovierung des Jerusalemer Tempels befahl Agrippa von den Libanonwäldern kostbares Bauholz herbeizuschaffen; doch ehe man an die Renovierung heranging, war der große Krieg mit Rom ausgebrochen, und so fanden die prächtigen Libanonzedern ihre Verwendung bei den zur Verteidigung der Hauptstadt errichteten Kriegsbauten.

Seine Amtsobliegenheit als „Oberaufseher des Tempels" faßte Agrippa II. zuweilen in sehr sonderbarer Weise auf. Während seines Aufenthaltes in Jerusalem pflegte er nämlich in dem unweit vom Tempel gelegenen ehemaligen Palaste der Hasmonäer Wohnung zu nehmen. Agrippa ließ nun an den Palast einen hochragenden Turm anbauen, von dem aus sich eine prächtige Aussicht auf die Stadt und das Innere des Tempels eröffnete. In seinen Mußestunden liebte er es, in einem Sessel sitzend, alle Vorgänge im Tempel, ja sogar in seinen den Laien unzugänglichen Räumen genau zu beobachten. Diese unerlaubte Neugier des müßigen Zuschauers erregte Anstoß bei der Priesterschaft, und so versperrten sie die Aussicht vom Palast auf den Tempel durch Errichtung einer hohen Mauer. Agrippa erzürnte darüber und suchte mit dem Beistand seines Freundes, des Procu-

[1]) Vergl. die Parallelstellen in *Ant.* XX, 7, 3; Apostelgeschichte 25, 13 bis 23 und die Satiren des *Juvenal* VI, 156 f.

rators Festus, die Priester zum Einreißen der Mauer zu zwingen. Da begab sich der Hohepriester Ismael ben Phiabi[1]) zusammen mit neun anderen Vertretern der Jerusalemer Gesellschaft nach Rom, um sich beim Kaiser zu beschweren. Dank der Fürsprache der Kaiserin Poppäa, die für den jüdischen Kultus schwärmte, entschied Nero den Streit zugunsten der Priester. Die Mauer blieb stehen und Agrippa mußte fortan auf den angenehmen Zeitvertreib in Jerusalem verzichten. Nun ließ er seinen Unwillen an dem Hohepriester Ismael aus, den er früher selbst in dieses Amt eingesetzt hatte. Er enthob ihn seiner Würde und ernannte zu seinem Nachfolger einen gewissen Joseph Kabi.

Agrippa machte überhaupt von seinem Rechte, die Hohepriester zu ernennen und abzusetzen, ausgiebigsten Gebrauch. Die höchste geistliche Würde wanderte unter ihm schnell von einer Priesterfamilie zur anderen. Die Geschlechter der *Boethosiden*, der *Chananiden*, der *Kanthariden* und der *Phiabiden* lösten einander ab. Dieses System der willkürlichen Ernennungen, das nicht ohne Bestechungen und niedrige Liebedienerei abging, korrumpierte die gesamte Tempelhierarchie. Nicht selten gelangten zum hohepriesterlichen Amte durchaus unwürdige Männer, die es nur zur Erlangung materieller Vorteile für sich und ihre Angehörigen ausbeuteten. Es kam vor, daß die Hohepriester ihre Diener in die Scheuern der Ackerbauer schickten und den für die untergeordneten Priester, die Kohanim und die Leviten, bestimmten Zehnten („Maasser") für sich selbst holen ließen, so daß die letzteren auf diese Weise der Not und dem Hunger preisgegeben waren. Derartige Gewalttaten ließ sich unter anderen auch der zu großem Reichtum gelangte Hohepriester Chananja ben Nedebja (Ananias, 47 bis 59) zuschulden kommen, ein Mann von herrschsüchtigem Sinn und großer Geldgier (die Sage schreibt ihm überdies auch noch einen fabelhaften Hang zur Völlerei zu). Einer seiner Nachfolger, Chanan ben Chanan (Ananos, 62), der sein Amt in der kurzen Zeitspanne zwischen dem Ende der Procuratur des Festus und dem Amtsantritt seines Nachfolgers bekleidete, zeichnete sich besonders durch seine sadduzäische Sinnesart aus. Seinen Einfluß im Synhedrion nützte er dazu aus, mit seinen politischen Widersachern abzurechnen. Er verfolgte auch die Christen (siehe die Sage von der Verurteilung des Bruders Christi, Jakob, durch Ananos). Seine Nachfolger Josua ben Dam-

[1]) Der zweite dieses Namens aus dem Geschlechte der Phiabi; s. oben, § 68.

nai und Josua ben Gamala (um 62—65) stritten um das Hohepriesteramt so heftig, daß die Parteien der beiden Rivalen sogar in den Straßen miteinander handgemein wurden. Von Josua ben Gamala wird noch erzählt, daß seine freigebige Frau Martha aus dem reichen Priestergeschlechte des Boethos Agrippa II. zwei Maß goldener Denare für die Einsetzung ihres Gemahls in das hohepriesterliche Amt verehrte.

Die Trauer des Volkes über den sittlichen Verfall des Klerus wird in den folgenden, im Talmud erhalten gebliebenen, dunklen Nachklängen aus jener Zeit vernehmbar: „Wehe mir vom Geschlechte des Boethos, wehe mir von seinen Stockhieben! Wehe mir vom Geschlechte des Chanan, wehe mir von seinem Schlangenzischen! Wehe mir vom Geschlechte des Kantheras und von seiner Feder! Wehe mir vom Hause Ismaels ben Phiabi und von seiner Faust! Sie selbst sind Hohepriester, ihre Söhne — Schatzmeister (des Tempels), ihre Schwiegersöhne — Vorsteher, und ihre Diener schlagen auf das Volk mit Stöcken ein!" So tief war die Tempelpriesterschaft im Augenblick der größten Anspannung der national-geistigen Kräfte des Judentums, am Vorabend des tragischen Unabhängigkeitskrieges, gesunken.

§ 79. Albinus und Florus; der Beginn des Aufstandes (66)

Der Procurator Festus starb und ihm folgte *Albinus* im Amte (62—64). Der jüdische Geschichtsschreiber, ein Zeitgenosse des Albinus, stellt ihm folgendes Zeugnis aus: „Es gab keine Bosheit, die er nicht verübte. Nicht nur, daß er öffentliche Gelder unterschlug, eine Menge wohlhabender Leute ihres Vermögens beraubte und das ganze Volk mit Auflagen überbürdete, sondern er gab auch Verbrecher, die gefänglich eingezogen waren, gegen ein Lösegeld frei; nur wer nicht zahlen konnte, blieb als Verbrecher im Gefängnis"[1]). In hoher Gunst stand bei Albinus der obenerwähnte reiche Chananja, der ehemalige Hohepriester, einer der schlimmsten Repräsentanten der Jerusalemer Plutokratie. Dank der mit schwerem Gelde erkauften Freundschaft des Procurators durfte sich Chananja ungestraft allerhand Gesetzwidrigkeiten erlauben. Die „Sikarier" wurden von Albinus in jeder Weise verfolgt, und wenn sie sich nicht mit Geld loskaufen konnten, ließ er sie erbarmungslos im Kerker schmachten. Um die Verhafteten los-

[1]) *Bell.* II, 14, 1.

zubekommen, verfielen die Sikarier auf folgendes Mittel: sie entführten irgendein Mitglied einer der vornehmen Familien Jerusalems und benachrichtigten die Verwandten, daß der Entführte freigegeben werden würde, wenn Albinus soundsoviel Sikarier aus dem Gefängnis entlasse. So waren die Verwandten der Geisel gezwungen, Albinus das Lösegeld für eine gewisse Anzahl von Sikariern zu zahlen, worauf dann der Entführte nach Hause zurückkehren durfte. So mußte einst auch der ärgste Feind der Sikarier, der ehemalige Hohepriester Chananja, das Lösegeld für sie entrichten, als der Schreiber seines Sohnes, des Tempelaufsehers Eleasar, auf diese Weise in ihre Hände gefallen war. Nach zweijähriger Verwaltung wurde Albinus aus Judäa abberufen. Vor seiner Abreise ließ er die wichtigsten von den eingekerkerten politischen Verbrechern hinrichten, während er die gemeinen Verbrecher gegen eine angemessene Vergütung laufen ließ. „So — fügt der Geschichtsschreiber hinzu — wurden die Kerker von Gefangenen leer, das Land aber von Räubern voll"[1]).

Zum Nachfolger des Albinus wurde *Gessius Florus* (64—66) ernannt, der als letzter Procurator in Judäa durch seine Grausamkeit einen allgemeinen Aufstand hervorrief. Ein Grieche aus Klazomenae, der dank den Verbindungen seiner Gattin bei Hofe des hohen Postens teilhaftig geworden war, vereinigte Florus in seiner Person alle Laster eines römischen Provinzialbeamten mit einem tiefen Haß gegen die Juden. Er kam nach Judäa, „als wäre er als Henker, zur Bestrafung Verurteilter" gesandt worden. Im Vergleich mit ihm erschien sogar Albinus noch als ein Muster von Rechtschaffenheit. Während nämlich jener seine Mißbräuche heimlich verübte und meistens Privatpersonen ausbeutete, trug Florus seinen Frevel offen zur Schau, plünderte ganze Städte und ruinierte die Gemeinden. Gemeine Diebe und Räuber durften ungestört ihr Wesen treiben, wenn sie nur mit dem Procurator und seinen Agenten die Beute teilten. Leben und Eigentum der Bürger war jedes Schutzes beraubt, und es setzte eine Massenauswanderung aus Judäa in andere Länder ein.

Als der syrische Statthalter Cestius Gallus einst nach Jerusalem kam, beschwerten sich die Einwohner bei ihm über Florus und baten, sie doch von diesem Henker erlösen zu wollen. Der dabei anwesende Florus hörte diese Anklagen mit einem höhnischen Lächeln an. Cestius beschwichtigte das Volk mit dem Versprechen, Florus milder

[1]) *Ant.* XX, 9, 5.

gegen sie stimmen zu wollen, und reiste dann nach Caesarea ab. Florus aber, durch die Klagen der Juden noch mehr erbittert, suchte nun, um seine Gewalttaten vor der römischen Zentralregierung rechtfertigen zu können, einen revolutionären Ausbruch im Volke hervorzurufen. Dies konnte ihm auch nicht schwer fallen, da die Geduld des Volkes bereits erschöpft war und es nur eines Funkens bedurfte, um den Brand des Aufstandes hell auflodern zu lassen.

Den unmittelbaren Anlaß zum Aufstand bot der neue Zusammenstoß der Juden mit den Griechen in der Residenz des Procurators, Caesarea. Nach dem Erlaß des Nero, der den Streit über die bürgerliche Gleichberechtigung in Caesarea zugunsten der Griechen entschieden hatte, verhielten sich diese ihren jüdischen Mitbürgern gegenüber noch herausfordernder und dreister als früher. Die Verfolgungen der triumphierenden Griechen griffen auch auf das religiöse Gebiet über, und hier kam es nun zu einem entscheidenden Zusammenstoß. Die Synagoge in Caesarea stand nämlich auf einem Grundstück, das einem Griechen gehörte. Die Juden wollten es für sich erstehen, allein der Eigentümer war um keinen Preis zu bewegen, es zu verkaufen; er bebaute vielmehr mit Absicht den freien Platz um die Synagoge mit Gebäuden, in denen Werkstätten errichtet wurden, sodaß für die Besucher der Synagoge nur ein enger Durchgang blieb. Die jüdische Jugend versuchte anfangs, den Bau mit Gewalt zu verhindern. Florus gebot jedoch ihrer Selbsthilfe Einhalt; als er aber von den reichen Juden eine Bestechungssumme von acht Talenten erhielt, reiste er für eine Zeit nach Sebaste und schien von jeder Einmischung in den Streit der Juden mit den Griechen Abstand genommen zu haben. Am folgenden Tage, als die Juden aus Anlaß des Sabbats in der Synagoge beteten, erschien ein eigens dazu abgerichteter griechischer Aufhetzer dicht an der Schwelle des Gotteshauses und brachte dort ein Vogelopfer dar, das dem Gesetze gemäß die vom Aussatz Geheilten darzubringen hatten. Es war dies eine symbolische Anspielung auf das unter den Griechen verbreitete Gerede über die angebliche Abstammung der Juden von ägyptischen Aussätzigen (§ 19). Wütend stürzten sich nun die Juden auf die Griechen, und es kam zu einem Handgemenge auf der Straße. Vergeblich versuchte der Befehlshaber der römischen Reiterei, Jucundus, der Schlägerei ein Ende zu machen. Den Einbruch der Heiden in den Tempel befürchtend, ergriffen die Juden in aller Eile ihre Gesetzesbücher und zogen

sich für eine Zeitlang nach dem benachbarten Städtchen Narbata zurück. Florus blieb die ganze Zeit über in Sebaste und beobachtete aus der Ferne voll Schadenfreude das immer weiter um sich greifende Feuer. Die Bitte der jüdischen Deputation um Beistand wies er schroff zurück und ließ sogar noch die Abgeordneten ins Gefängnis werfen.

Die Vorgänge in Caesarea riefen in Jerusalem eine große Erregung hervor. Die Erbitterung steigerte sich noch, als Florus von Sebaste aus die Forderung ergehen ließ, aus dem Jerusalemer Tempelschatz siebzehn Talente Gold für den kaiserlichen Fiskus herauszugeben. Das Volk erblickte hierin nichts als eine Erpressung des Florus zu seinen eigenen Gunsten. Es entstand ein Auflauf um den Tempel, wobei das Volk Florus laut schmähte und verwünschte. Einige der Jerusalemer Bürger ließen, um die Geldgier des Procurators zu verspotten, in der Stadt Sammelkörbe herumgehen und riefen dabei: „Gebt für den dürftigen, unglücklichen Florus!" Da brach der wütende Procurator mit seinem Heere in Jerusalem ein, um für die Verhöhnung blutige Rache zu nehmen. Von dem Hohepriester und den Ältesten verlangte er die Auslieferung der Urheber der Kundgebung, und als jene erklärten, sie nicht ausfindig machen zu können, gab er den römischen Soldaten den „Oberer Markt" genannten Teil der Stadt zur Plünderung preis. Die Soldaten waren eifrig bei der Sache: sie verheerten und plünderten nicht nur den Oberen Markt, sondern auch die angrenzenden Stadtteile; die ihnen in den engen Gassen in den Weg kommenden Einwohner mißhandelten sie in rohester Weise. Viele von den Bürgern wurden von den Soldaten zu Florus geschleppt, der vor dem Palast eine Art Standgericht abhielt. Die gefangenen Bürger wurden auf Geheiß des Florus auf der Stelle gegeißelt und dann ans Kreuz geschlagen. Diesem schmählichen Tode verfielen sogar einige Juden, die den Ehrentitel „römischer Ritter" führten. Die zu jener Zeit in Jerusalem weilende Berenike, die Schwester Agrippas II., sandte zunächst ihre Diener zu Florus und erschien sodann auch selbst vor ihm, um ihn um Einstellung des Wütens anzuflehen Allein nichts vermochte die Wut des raubgierigen Procurators und seiner rasend gewordenen Soldaten zu bändigen (Mai 66).

Nicht genug damit, daß Florus die fürchterliche Hetze angestiftet hatte, wollte er noch die Juden erniedrigen und sie zwingen, die Rute, die sie mißhandelte, zu küssen. Er ließ angesehene Bürger der Hauptstadt vor sich kommen und erklärte ihnen, die Bevölkerung

möge durch einen feierlichen Empfang der aus Caesarea nach Jerusalem im Anzuge befindlichen zwei Kohorten römischer Soldaten den Beweis erbringen, daß sie mit dem Aufruhr nichts zu tun hätte. Die Patrioten wiesen anfangs den Vorschlag mit Entrüstung zurück; als aber dann die Priester im Tempelornat und in feierlicher Prozession vor dem Volke erschienen und es anflehten, um der Errettung der Hauptstadt und des Tempels willen der Laune des Befehlshabers zu Willen zu sein, fand sich die Mehrzahl zum Nachgeben bereit. So zog denn das Volk den römischen Kohorten entgegen und bewillkommnete sie. Einer geheimen Instruktion des Florus gemäß ließen jedoch die Soldaten die Begrüßungen unerwidert. Das Volk begann zu murren. Schmähruf gegen den niederträchtigen Procurator, den Urheber der neuen nationalen Demütigung, wurden laut. Da stürzten sich die Soldaten auf die wehrlose Menge der Juden und sie zurückdrängend, schlugen sie auf die Fliehenden ein und zerstampften sie mit den Hufen ihrer Rosse.

Ob dieser schamlosen Herausforderung riß den Patrioten endlich die Geduld. Während der eine Teil des Volkes sich durch Flucht zu retten suchte, griff der andere zu den Waffen. Die Juden erstiegen die Dächer der Häuser, an denen die römischen Soldaten vorbeimarschierten, und überschütteten sie mit einem Hagel von Pfeilen und Steinen. Die Soldaten begannen in ihre im königlichen Palast gelegenen Kasernen zurückzuweichen. Einen Überfall auf den Tempel von der Burg Antonia her, wo die römische Wache stationiert war, befürchtend, eilten die tapferen jüdischen Männer zum Tempelberg und zerstörten die die Burg Antonia mit dem Tempel verbindenden Säulenhallen. Dies sollte soviel wie die Beseitigung der römischen Aufsicht über das nationale Heiligtum bedeuten. Als Florus die kriegerische Stimmung der Jerusalemer gewahr wurde, wurde er von Angst übermannt und zog sich mit den neueingetroffenen Soldaten wohlweislich nach Caesarea zurück. In Jerusalem ließ er, nachdem der Hohepriester und die Ältesten sich für die Erhaltung der Ordnung in der Hauptstadt verbürgt hatten, nur eine Kohorte zurück.

§ 80. Agrippa II. und der Kampf der Parteien

Von den Vorgängen in Jerusalem in Kenntnis gesetzt, beorderte der syrische Statthalter Cestius Gallus seinen Beamten, den Tribun Neapolitanus, dorthin, um die Lage der Dinge in der aufrührerischen

Hauptstadt in Augenschein zu nehmen. Unterwegs, in der Nähe von Jamnia, begegnete Neapolitanus dem aus Alexandrien heimkehrenden „König" Agrippa II., und sie setzten den Weg nach Jerusalem gemeinsam fort. Hier konnte sich der Abgeordnete des Statthalters überzeugen, daß die Einwohnerschaft nicht so sehr gegen die römische Obergewalt als gegen den grausamen Florus aufgebracht war, und dadurch beruhigt, kehrte er zu Cestius Gallus zurück.

Als das Volk nun sah, daß es von dem syrischen Statthalter keinen Schutz zu erhoffen habe, trat es an seinen nominellen König und Tempelvormund Agrippa mit der Forderung heran, er möge doch eine Gesandtschaft nach Rom zum Kaiser Nero schicken, um gegen die Übergriffe des Florus Verwahrung einzulegen. Agrippa lehnte es jedoch ab, sich den Protestierenden anzuschließen, weil er befürchtete, dadurch selbst in Rom in den Ruf eines Anhängers der nationalen Partei zu kommen. Dem seiner Nation fremd gegenüberstehenden Anbeter der römischen Kultur schienen all diese Bestrebungen der Patrioten, sich für Ehre und Freiheit des Vaterlandes einzusetzen, sinnlos und gefährlich. Er vermochte dem empörten Volke nur den einen Rat zu erteilen: demütig das Joch des großen, unbesiegbaren Rom zu tragen und sich mit jenem Rest von Autonomie zufrieden zu geben, den der Souverän dem untergebenen Lande gnädig zuteil werden ließ. Diesem Gedanken gab Agrippa bei einer Volksversammlung auf dem Platze vor dem Hasmonäerpalaste in einer längeren Rede Ausdruck[1]).

Die Argumentation des Agrippa lief darauf hinaus, daß eine infolge ihrer politischen Schwäche ihrer Unabhängigkeit verlustig gegangene Nation der sich daraus ergebenden Sachlage Rechnung tra-

[1]) Zum Unterschiede von vielen anderen von dem rhetorischen Geschichtsschreiber Josephus angeführten Reden scheint die des Agrippa (*Bell.* II, 16) keine Erdichtung des Historikers zu sein, sondern auf Tatsache zu beruhen. Josephus mag seiner Art gemäß diese Rede erweitert und ausgeschmückt und so dargelegt haben, daß sie seine eigenen politischen Ansichten zum Ausdruck brachte; angesichts dessen jedoch, daß der Verfasser des „Jüdischen Krieges" ein Zeitgenosse Agrippas II. und später auch sein politischer Gesinnungsgenosse gewesen ist, kann mit ziemlicher Sicherheit angenommen werden, daß der Sinn der öffentlichen Ansprache des Agrippa von dem Verfasser mit annähernder Genauigkeit wiedergegeben ist. Deshalb ist auch der moderne Geschichtsschreiber dazu berechtigt, den allgemeinen Inhalt dieser Rede zur Kennzeichnung der Gesinnung der ganzen Partei der friedfertigen Römerfreunde (die allerdings mit den friedfertigen Patrioten aus den Kreisen der gemäßigten Pharisäer nicht zu verwechseln ist) zu benützen.

gen müsse und daß es töricht wäre, gegen das mächtige Rom mit Waffengewalt anzukämpfen. Unbesonnen wäre es, sich wegen der Übergriffe des einen oder anderen Procurators gegen die Obergewalt zu erheben, denn „würden diese auch noch so milde sein, so bliebe ja doch die Unterwürfigkeit gleich entehrend". Jetzt erst der politischen Freiheit nachzujagen, sei zu spät; man hätte früher für sie kämpfen sollen, gleich als der erste Eroberer Pompejus im Lande erschienen war; habe man sich aber einmal unter das Fremdenjoch gebeugt, so bleibe nichts mehr übrig, als die Fremdherrschaft auch bei schlechter Verwaltung ohne Murren zu ertragen. Sei denn übrigens Judäa allein Rom untergeben? Vor ihm beugten ihr stolzes Haupt auch die Hellenen, „die edelste Nation auf Erden". Die Nachkommen der erleuchteten Athener und der kriegstüchtigen Lacedämonier erzittern vor den Liktorenruten der römischen Consuln. Fünfhundert asiatische Städte bringen demütig ihren Tribut dem Weltbezwinger dar; sogar das ferne Tauris und die Bewohner der nördlichen Küste des Pontus (des Schwarzen Meeres) hören auf das Wort Roms. Die römischen Besatzungen halten Millionen von Menschen nieder, die an den Ufern der Donau, des Rheins und an der Küste des Ozeans leben, Männer aus den kriegerischen Stämmen der Thracier, der Daker, der Iberer, der Gallier, der Germanen und Britannen, ja sogar die Bewohner der Länder jenseits der Herkulessäulen, „in dem dritten Weltteil" (Afrika), in Ägypten, Cyrenaica, Äthiopien. „Ihr allein erachtet es für eine Schande" — ruft Agrippa in einer Aufwallung von römischem Patriotismus — „denen unterworfen zu sein, zu deren Füßen die Welt liegt. Welches Heer, welche Waffen flößen euch solches Vertrauen ein? Wo ist eure Flotte, welche die Meere der Römer besetzen soll? . . . Wo wollt ihr denn Bundesgenossen für den Kriegsfall hernehmen? Etwa aus der unbewohnten Wüste? Auf der bewohnten Erde ist ja alles römisch!" Hier fällt es dem Agrippa ein, daß es hinter dem Euphrat noch ein von Rom unabhängiges Partherreich gibt, und er sucht nun zu beweisen, daß auch die Parther, durch einen Friedensvertrag mit den Römern gebunden, gegen diese nicht ins Feld ziehen würden. Nicht einmal „unsere Stammesgenossen aus Adiabene" (s. unten, § 96) würden dem aufständischen Judäa zu Hilfe eilen, denn daran würden sie die Parther hindern. Des weiteren suchte der Redner noch zu beweisen, daß die Parteigänger der Revolution auch auf den Beistand Gottes ihre Hoffnungen nicht setzen dürften,

denn wer außer Gott hätte den Römern die Gewalt über die Welt verliehen? Um sich auch die Frommen unter seinen Hörern geneigt zu machen, verwies Agrippa noch darauf, daß in einem Kriege die Juden unausbleiblich gerade jene göttlichen Gebote würden verletzen müssen, für deren Aufrechterhaltung sie kämpfen wollten, zum Beispiel die der Sabbatheiligung; wie könne Gott ihnen dazu seinen Beistand verleihen? „Wenn ihr aber weder auf göttliche noch auf menschliche Hilfe hoffen könnt, so geht ihr dem sicheren Verderben entgegen. Denn die Römer, die euch besiegen werden, werden die heilige Stadt in Asche legen und euer ganzes Geschlecht vertilgen. Das Unheit trifft dann nicht bloß euch, sondern auch die jüdischen Bewohner der anderen Länder, denn kein Volk ist ja auf der Erde, unter dem nicht ein Teil von euch lebte: diese alle wird der Feind um eurer Empörung willen hinschlachten . . . Habt also Erbarmen — so schließt schwungvoll der Redner — wenn nicht mit euren Weibern und Kindern, so doch mit dieser Mutter der Städte und den geweihten Räumen! Schützt diesen Tempel mit seinen Heiligtümern! Denn auch diese werden die Römer nach ihrem Siege nicht mehr schonen, wenn ihre bisherige Schonung derselben ihnen mit Undank belohnt wird. Ich rufe euer Allerheiligstes, die heiligen Engel Gottes und unser gemeinsames Vaterland zu Zeugen an, daß ich nichts zu eurem Heile unterlassen habe. Wenn ihr nun das Rechte beschließt, so werdet ihr in Gemeinschaft mit mir den Frieden genießen; folgt ihr aber eurem Ungestüm, so müßt ihr das ohne mich tun, auf eure eigene Gefahr!“

Nachdem der König seine Rede beendet hatte, brach er in Tränen aus; auch seine neben ihm stehende Schwester Berenike weinte. Doch diese Worte, die das Volk dazu aufriefen, seinen Freiheitsdurst und seinen heiligen Zorn gegen seine Peiniger zu unterdrücken, vermochten sein Herz nicht zu bewegen; sie konnten höchstens den gemeinen Selbsterhaltungstrieb wachrufen. Vorerst gewann dieser freilich über das Gefühl der nationalen Würde die Oberhand; es ertönten Stimmen, das Volk wolle ja nicht gegen die Römer, sondern allein gegen Florus ankämpfen. Doch Agrippa erwiderte darauf: „Nach euren Taten zu schließen, seid ihr doch schon im Kriege mit den Römern begriffen, denn ihr habt dem Kaiser die Abgaben nicht bezahlt und die halbe Burg Antonia niedergerissen. Ihr werdet den Vorwurf des Aufruhrs entkräften, wenn ihr diese wieder aufbaut und die Steuern entrichtet.“

Das Volk ließ sich überreden: viele machten sich unverzüglich daran, die Hallen wieder aufzubauen, und die Ältesten begannen mit der Einsammlung der ausstehenden Abgaben.

Agrippa wollte sich indessen mit dem Erreichten nicht begnügen. Er verlangte von den Jerusalemern, daß sie, wenn auch nur zeitweilig, dem Florus als dem Vertreter des Kaisers Gehorsam leisten sollten. Dadurch machte er jedoch nur den Erfolg seiner ersten Rede endgültig zunichte. Er traf den wunden Punkt der Volksseele und rief einen allgemeinen Entrüstungsschrei hervor. Man überhäufte ihn mit Schimpfreden und Drohungen und klagte ihn des Einverständnisses mit dem verhaßten Procurator an. Das weitere Verbleiben Agrippas in Jerusalem war nicht mehr ungefährlich, und so verließ er denn die erregte Hauptstadt und zog sich auf sein transjordanisches Fürstentum zurück.

Nunmehr war es auch den Wankelmütigen klar geworden, daß der Landpfleger von dem Kaiser nicht zu trennen sei, und daß somit die Wurzel des Volksunheils viel tiefer liege, nämlich in der Tatsache der römischen Herrschaft selbst. Von neuem schlugen die Wogen der Revolution hoch. Der Aufstandspartei oder den „Zeloten" schloß sich jetzt auch der Sohn des früheren Hohepriesters aus der Partei der Friedliebenden, der Vorsteher der Tempelwache *Eleasar ben Chananja* (§ 79) an. Unter dem Einfluß des Eleasar faßte die Zelotenpartei den kühnen Entschluß, von Nichtjuden keine Opfergaben mehr für den Jerusalemer Tempel entgegenzunehmen. Dies bedeutete die Einstellung der üblichen Opferdarbringungen zu Ehren des Kaisers. Es war dies eine schroffe Kundgebung gegen die römische Oberhoheit, gleichsam die Kriegserklärung in theokratischer Form. Vergeblich suchten die Friedfertigen die Zeloten von ihrem Entschluß abzubringen, der die schwerste Gefahr über Jerusalem und den Tempel heraufbeschwor; die Revolutionäre ließen sich nicht bange machen. Auch viele von dem untergeordneten Priesterpersonal hielten zu Eleasar.

Angesichts der Halsstarrigkeit der Zeloten beschlossen nun die Jerusalemer Priester und die Notabeln aus der Partei der Friedensfreunde, die Wiederherstellung der Ordnung mit Gewalt durchzusetzen. So sandten sie denn Boten zu Agrippa und baten ihn, Truppen nach Jerusalem zu schicken. Agrippa entsandte sogleich dreitausend Mann Reiterei aus Transjordanien unter dem Oberbefehl des Darius

und Philippus, und wieder kam es zu der Tragik eines Bürgerkrieges. Die Friedfertigen verschanzten sich unter der Bedeckung der königlichen Truppen in der Oberstadt, während die Zeloten den Tempelberg und die untere Stadt besetzt hielten. Zwischen den beiden Lagern entspann sich ein hartnäckiger Kampf; es wurde unausgesetzt geschossen, Ausfälle wurden unternommen und auch mächtige Wurfgeschosse kamen zur Anwendung. Die Kriegserfahrung hatten freilich die regulären Truppen Agrippas für sich; die Zeloten übertrafen sie jedoch an selbstverleugnender Tapferkeit, die nur die patriotische Begeisterung verleihen kann. Dessenungeachtet würden die Zeloten ihre Gegner nicht so schnell überwältigt haben, wenn ihnen nicht unerwartete Verbündete zu Hilfe geeilt wären.

Die extreme terroristische Fraktion der Zeloten, die sogenannten „Sikarier", hatte nämlich mittlerweile in der Provinz bedeutend an Stärke gewonnen. Unter der Anführung des kriegstüchtigen *Menahem*, des letzten Sohnes des Juda Galiläus, brachen nun die Sikarier in die im südlichen Judäa gelegene Festung *Masada* ein, räumten dort das römische Zeughaus aus und rückten so bewaffnet nach Jerusalem vor. Den Sikariern gelang es, mitten unter den Pilgerscharen, die zu der Tempelfeier des „Holztragens" (15. Ab, Juli 66) nach Jerusalem zogen, unbemerkt in die Stadt einzudringen. Sie schlossen sich sofort den Zeloten aus der Partei des Eleasar an und halfen ihnen, sich der Oberstadt zu bemächtigen. Die siegreichen Revolutionäre steckten darauf die Paläste des Agrippa und der Berenike, sowie das Haus des früheren Hohepriesters Chananja in Brand, ebenso das Archivgebäude, in dem die Schuldbriefe aufbewahrt wurden, um so zahlungsunfähige Schuldner von ihren Verpflichtungen zu befreien. Hierauf erstürmten die Zeloten und die Sikarier die Burg Antonia, in der sich die Kasernen der römischen Wache befanden.

Das Heer des Agrippa und die römische Garnison (die in Jerusalem zurückgelassene Kohorte) verschanzten sich nunmehr in dem Herodespalast und in den drei ihn umgebenden Türmen, Hippikus, Phasael und Mariamme. Hier wurden sie von den Aufständischen belagert. Die römischen Soldaten beschossen diese von oben mit Pfeilen und richteten großen Schaden in ihren Reihen an, mußten sich aber trotzdem nach einer dreiwöchentlichen Belagerung ergeben. Zunächst kapitulierten die Truppen des Agrippa, denen die Zeloten freien Abzug gewährten, und nach einigem Widerstand ergab sich auch die

unter dem Oberbefehl des Metilius stehende römische Kohorte. An dieser übten die Aufständischen keine Nachsicht: kaum hatten die Römer die Waffen gestreckt, als die erbitterten Juden über sie herfielen und sie alle niedermachten mit Ausnahme des Befehlshabers Metilius, der um sein Leben bettelte und zum Judentum überzutreten versprach (im Monat Elul oder August 66).

So wurde Jerusalem von den römischen Truppen gesäubert[1]), und die Aufstandspartei gewann die Oberhand über die aristokratische Friedenspartei. Jetzt entbrannte aber ein Kampf in den Reihen der Aufständischen selbst. Die mit Menahem gekommenen Sikarier ließen sich nämlich zu allerhand Übergriffen hinreißen. Unter anderem ermordeten sie den ehemaligen Hohepriester Chananja (den Vater des Zelotenführers Eleasar), sowie dessen Bruder Hiskia, die zu den Häuptern der Aristokratenpartei gehörten. Außerdem begann Menahem diktatorische Aspirationen zu bekunden. Die gemäßigten Zeloten aus der Partei des Eleasar sahen nun ein, daß derartige skrupellose Verbündete der Sache des Aufstandes nur abträglich seien. Eleasar, den die Sikarier des Vaters beraubt hatten, erklärte, es hätte sich nicht gelohnt, gegen die Willkür der Römer anzukämpfen, um sie mit der Willkür der Terroristen zu vertauschen. So überfielen denn die Zeloten im Tempel Menahem und seine Leute und schlugen die Sikarier in die Flucht. Viele von ihnen wurden dabei getötet, während sich der Rest nach Masada rettete. Menahem selbst versteckte sich in *Ophel* (Stadtteil südlich vom Tempel), wurde jedoch aufgespürt und ums Leben gebracht. Auf diese Weise wurden die Zeloten aus der Partei des Eleasar Herren der Lage in Jerusalem[2]).

1) Zum Andenken an dieses Ereignis wurde damals für den Tag des 17. Elul ein Volksfeiertag festgesetzt, der in dem Feiertagskalender „Megillath Taanith", Kap. 6, verzeichnet ist.

2) Eine gründliche Analyse des verwirrten Berichtes des Josephus über diese Ereignisse (*Bell.* II, 17, §§ 5–9) ergibt, daß die Ereignisse geradeso verlaufen sind, wie es hier dargestellt wird. Josephus erwähnt nämlich zweimal die Ankunft der Sikarier (oder, wie er sagt, der „Räuber"), und zwar einmal mit Menahem, ein anderes Mal ohne ihn (§§ 6 u. 8), ebenso zweimal die Ermordung des Hohepriesters Chananja, vor und nach dem Eintreffen des Menahem (§§ 6 u. 9). Da jedoch in dem letzteren Falle beide Berichte sich offenbar auf einunddasselbe Ereignis beziehen, so liegt die Vermutung nahe, daß auch im ersteren Falle einundderselbe Vorgang dargestellt wird, um so mehr, als diese ganze Ereigniskette sich im Laufe von weniger als zwei Monaten abwickelte. Schürer (I, 603 f.) übergeht diese schwierigen Punkte gänzlich mit Schweigen, indem er Menahem und die Sikarier überhaupt nicht erwähnt, während Graetz (III, 458 f.) und Well-

§ 81. Der Sieg über Cestius Gallus

Angesichts des offenem Aufstandes in Jerusalem hielt es der syrische Statthalter Cestius Gallus für geboten, persönlich gegen die Aufrührer ins Feld zu ziehen. So zog er denn im Frühherbst des Jahres 66 aus Antiochia an der Spitze einer Armee, die aus einer vollzähligen Legion, ferner aus einigen Teilen anderer Legionen und aus Hilfstruppen bestand, die von den Vasallenfürsten, darunter auch von Agrippa II., gestellt worden waren. Agrippa begleitete selbst Cestius in diesem Feldzuge, der auf die Züchtigung Judäas ausging.

Nachdem Cestius in Ptolemais halt gemacht hatte, begann er die anliegenden Landschaften Nordgaliläas zu verwüsten. Darauf zog er nach Caesarea und sandte von dort eine Heeresabteilung gegen *Jaffa* aus. Hier erschlugen die Soldaten viele Juden samt ihren Familien, verbrannten ihre Häuser und beraubten sie all ihrer Habe. Bald rückte die Hauptarmee des Cestius gegen Jerusalem vor. In der Stadt *Lydda*, auf dem Wege zwischen Jaffa und Jerusalem, fanden die Römer nicht mehr als fünfzig Juden vor, da die gesamte Einwohnerschaft anläßlich des Sukkothfestes nach Jerusalem gezogen war. Nachdem der Rest der Einwohner vernichtet und die Stadt den Flammen preisgegeben worden war, bezog die Armee des Cestius ein Lager bei *Gibeon*, fünfzig Stadien nordwestlich von Jerusalem.

Als die Jerusalemer Zeloten von dem Herannahen des Feindes Kunde erhielten, rissen sie eine große Menge Volks mit sich und überfielen mit lauten Kampfrufen die Vorderreihen der Römer. Dieser jähe Überfall brachte die Römer in Verwirrung. Einige hundert römischer Soldaten fielen unter den Streichen der Juden. Die Sieger besetzten die Pässe mit Wachen, um das weitere Vorrücken der römischen Truppen zu verhindern. König Agrippa machte den Versuch, die Jerusalemer durch Boten zu überreden, die Waffen aus der Hand zu legen, indem er im Namen des Cestius den Aufständischen völlige Straflosigkeit zusicherte. Kaum hatten jedoch die Zeloten die Boten

---

hausen (359 f.) in verschiedenem Maße die Verwirrung der ursprünglichen Quelle beibehalten, ohne den Versuch zu machen, sie einer Analyse zu unterziehen. — Daß der Zelotenführer Eleasar mit dem in der Albinusepisode (§ 79) hervortretenden Tempelvorsteher identisch ist, ist daraus zu ersehen, daß er hier wie dort als Sohn des Hohepriesters Chananja bezeichnet wird (s. Schürer, I, 584 und Derenbourg, Kap. 16).

angehört, als sie, über den Vorschlag empört, den einen der Abgesandten niederschlugen und den anderen verwundeten.

Bald sammelte jedoch Cestius seine Kräfte wieder, und nachdem er die jüdische Postenkette durchbrochen hatte, rückte er gegen Jerusalem vor. Die Römer schlugen ihr Lager auf der Anhöhe *Skopos* auf (das hebräische „Zophim", d. i. Beobachtungspunkt), sieben Stadien von der Stadt entfernt. Von hier aus unternahmen sie einen erfolgreichen Überfall auf die Vorstadt *Bezetha*, kamen so an die Oberstadt heran und machten gegenüber dem Herodespalast halt. Darauf griff Cestius die auf dem Tempelberg und in dem an ihn anstoßenden Stadtzentrum verschanzten Juden mit Ungestüm an. Durch den Angriff eingeschüchtert, waren die Friedfertigen aus der Aristokratie auf das Zureden eines gewissen Chanan schon bereit, den Römern die Stadttore zu öffnen; die Zeloten jedoch, die hierin einen Verrat erblickten, stürzten Chanan und einige seiner Genossen von der Stadtmauer hinab. Das Volk schlug mit selbstverleugnender Tapferkeit alle Angriffe der römischen Truppen zurück, indem es von den Tempelhallen auf sie herunterschoß. Der römische Feldherr mußte nun einsehen, daß er nicht imstande sei, mit seinem verhältnismäßig wenig zahlreichen Heere die Jerusalemer Festung zu erstürmen. Überdies nahte der Winter, die Lebensmittelzufuhr wurde schwieriger, und es stand zu befürchten, daß im Rücken des römischen Heeres die Aufständischen aus der Provinz auftauchen würden. Dies waren wahrscheinlich die Gründe, die Cestius Gallus zu seinem „plötzlichen Entschlusse" bewogen, den Rückmarsch von Jerusalem anzutreten. Er verließ des Nachts die Stadt, und am anderen Morgen hoben die Römer ihr Lager auf dem Skopos auf und machten sich in Eilmärschen davon.

Als die Juden den Rückzug des Feindes gewahr wurden, gewannen sie frischen Mut. Sie nahmen sofort die Verfolgung auf und vernichteten die feindliche Nachhut. In den engen Bergpässen Judäas marschierten die schwerbewaffneten Römer unter einem Hagel von Pfeilen und Steinen, mit denen sie die jüdischen Streifkorps überschütteten. Besonders gefährlich wurde die Lage der Römer in der engen Bergschlucht bei *Bethhoron*. Hier wurde das Heer des Cestius von der Kriegerschar des Zelotenführers *Simon bar Giora*, des Helden des späteren nationalen Krieges, umringt, und „es fehlte nur wenig zu seiner gänzlichen Vernichtung". Nur der Einbruch der Dunkelheit,

die der Schlacht ein Ende machte, rettete das römische Heer vor völliger Vernichtung. Am nächsten Morgen sahen die Juden, daß Cestius mit seinem Heere geflohen war, nur wenige hundert Mann im Lager zurücklassend. Sie machten die Zurückgebliebenen nieder und setzten Cestius nach, doch konnten sie ihn nicht einholen, da er seinen Soldaten befohlen hatte, zur Beschleunigung der Flucht die schweren Wurfmaschinen und andere Kriegsgeräte auf dem Wege liegen zu lassen. Die Juden verfolgten ihn bis nach Antipatris, und erst als sie sich von der Unmöglichkeit überzeugt hatten, den Feind einzuholen, nahmen sie die von ihm auf dem Wege zurückgelassenen Belagerungs- und Wurfmaschinen (die ihnen später bei der Verteidigung Jerusalems gute Dienste erwiesen) mit sich und traten den Rückweg an.

Mit Siegesgesang kehrten die tapferen jüdischen Scharen nach Jerusalem zurück (Marcheschvan, d. i. Oktober 66). Das Volk jubelte. Der erste Beginn des Aufstandes war erfolgreich: die Zeloten hatten die „unbesiegbaren Römer" besiegt. Nun begann die Nation fieberhaft zu einem entscheidenden Befreiungskriege zu rüsten.

§ 82. Die Nationalitätenkämpfe in Palästina und Ägypten

Das in Jerusalem entfaltete Banner des Aufstands gab allenthalben das Zeichen zu blutigen Zusammenstößen zwischen Juden und Heiden. Der alteingewurzelte Judenhaß der Griechen war jetzt nicht mehr durch die römische Gewalt gebändigt, die an manchen Orten die heidnische Bevölkerung sogar zum Blutgericht über die aufsässige Nation ermunterte. Für die Erfolge der Aufständischen im judäischen Stammlande mußten ihre Brüder in den Randgebieten, wo die jüdische Bevölkerung in der Minderheit war, sowie an den entferntesten Orten der Diaspora büßen. In diesen Nationalitätenkämpfen verflochten sich die altüberkommenen Motive sozial-wirtschaftlichen Wettbewerbs mit den religiösen Beweggründen. Die Erhebung der Juden gegen Rom bedeutete nicht nur einen politischen Protest, sondern auch eine Herausforderung an das griechisch-römische Weltheidentum, dem der um jene Zeit sich weit verbreitende Judaismus mitsamt seinem neuen Trabanten, dem Christentum, in der Tat nicht ungefährlich war. Auf diese Herausforderung erwiderte nun die griechisch-

römische Welt mit einer anti-jüdischen Bewegung im gesamten Morgenlande.

Das Beispiel gab Caesarea, wo der ebenso feige wie aller Menschlichkeit bare Procurator Florus vor dem in Jerusalem ausgebrochenen revolutionären Sturm Zuflucht suchte. Die hier erst vor kurzem durch den Zusammenstoß der syrischen Griechen mit den Juden aufgepeitschten Leidenschaften entbrannten jetzt dank der offenen Unterstützung, die Florus den Judenfeinden zuteil werden ließ, noch heftiger. Als die Nachricht von der Niedermetzelung der Römer in Jerusalem eingetroffen war, glaubten die Heiden von Caesarea, nunmehr unter dem Deckmantel des Reichspatriotismus ihre jüdischen Mitbürger ungestraft ausrotten zu dürfen. So begingen sie denn das Ungeheuerliche: sie verheerten und vernichteten mit Hilfe der Truppen des Florus die gesamte jüdische Gemeinde. Tausende von Juden wurden erschlagen (Josephus zufolge an 20 000) und die Fliehenden von Florus ergriffen und zu Galeerensklaven gemacht. In Caesarea blieb kein einziger Jude mehr übrig (August 66).

Die unerhörte Metzelei löste in allen Städten Palästinas mit gemischter jüdisch-griechischer Bevölkerung furchtbare Erregung aus. Die Wut der Juden, deren Brüder in ihrem eigenen Lande von den Fremden hingeschlachtet wurden, kannte keine Grenzen. Überall tauchten Scharen von Zeloten auf und feuerten die jüdischen Massen zum heiligen Kriege gegen die Heiden an. In den am Jordan gelegenen Städten der Dekapolis (Gadara, Hippus, Pella, Philadelphia) sowie in den Küstenstädten (Ptolemais, Anthedon, Askalon, Gaza) und in einigen Städten des Binnenlandes (Sebaste-Samaria) zerstörten oder verbrannten die Juden die Häuser der Heiden, wobei sie auch viele niederschlugen. Ebenso verfuhren die Syrer mit den Juden, wo diese in der Minderzahl waren: „Jede Stadt war in zwei feindliche Lager geteilt — sagt ein Zeitgenosse — jeder Teil der Bevölkerung suchte seine eigene Rettung in dem Verderben des anderen. Die Tage vergingen in blutigen Kämpfen, und die Nächte versetzten in Schrekken".

In *Skythopolis* gerieten die Juden in die tragische Zwangslage, mit ihren eigenen Stammesgenossen kämpfen zu müssen. Die dortigen Heiden versprachen nämlich, ihre friedlichen jüdischen Mitbürger nicht zu behelligen, falls diese ihnen bei der Abwehr der die Stadt bedrohenden zelotischen Streifabteilungen Beistand leisten würden. Die

Juden hielten sich gewissenhaft an die Vereinbarung und kämpften, so schwer es ihnen auch wurde, gegen ihre Brüder, die sie von der gefährlichen Nachbarschaft befreien wollten. Bei diesen Kämpfen legte Simon ben Saul, der Recke von Skythopolis, besonders großen Eifer an den Tag. Sobald jedoch die Zeloten verscheucht waren, begingen die Heiden von Skythopolis einen schändlichen Treubruch: sie lockten ihre jüdischen Mitbürger in einen außerhalb der Stadt gelegenen Hain und machten sie alle nieder. Der Recke Simon, der sich nicht von den Feinden umbringen lassen wollte, stieß sich selbst das Schwert in den Leib, nachdem er zuvor seine ganze Familie getötet hatte. Vor dem Tode beklagte er es laut, daß er im Bunde mit den Heiden sein Schwert gegen die patriotischen Volksgenossen erhoben hatte.

Dieser Nationalitätenkampf erfuhr noch dadurch eine Komplikation, daß in Syrien um jene Zeit eine starke religiöse Gärung im Gange war. Ihre jüdischen Nachbarn vernichtend, standen die Heiden zugleich auch denjenigen aus ihrer eigenen Mitte mit großem Argwohn gegenüber, die unter der Einwirkung der Propaganda zur jüdischen Religion übergetreten waren oder sich zu ihr hingezogen fühlten.

So mußte beispielsweise eine Gruppe von Heiden in Damaskus, die die Ausrottung der Juden beschlossen hatte, ihren Mordplan aufs sorgfältigste vor ihren Frauen geheim halten, die der jüdischen Religion treu ergeben waren. Sie lockten daher die Juden unter dem Vorwand der Einladung zu einer Volksversammlung auf den Turnplatz und schlugen dort viele von ihnen nieder. Dieses Blutbad wurde schon gegen Ende des Jahres 66 angerichtet, unter der unmittelbaren Einwirkung der Nachricht über die Niederlage der römischen Legionen des Cestius Gallus in Judäa.

Die Kunde von den Vorgängen in Palästina und Syrien wirkte auch auf die alte Brutstätte des Judenhasses, auf das ägyptische *Alexandrien*, zurück. Die alexandrinischen Judenhasser vermochten sich nicht damit abzufinden, daß nach der von ihnen im Jahre 38 angezettelten Judenhetze der Kaiser Claudius den Juden die bürgerliche Gleichberechtigung und die Autonomie wieder zugesichert hatte. So beschlossen sie denn, dadurch ermuntert, daß der Kaiser den Streit zwischen den Juden und den Griechen in Caesarea zugunsten der letzteren entschieden hatte, ihre Wühlarbeit unter Nero zu erneuern. Der Augenblick des Aufstandes in Judäa schien besonders günstig. Wie

ehedem die alexandrinischen Griechen die Ungnade, in die die Juden unter Caligula gefallen waren, sich zunutze gemacht hatten, so beeilten sie sich jetzt, den Haß Neros gegen die aufständischen Jerusalemer für ihre Zwecke auszunützen. Die Griechen versammelten sich im Amphitheater, um eine Gesandtschaft zu wählen, die in Rom bei Nero wegen der Abschaffung der jüdischen Gleichberechtigung vorstellig werden sollte. Auch eine Gruppe Juden, die den Beschluß der Versammlung in Erfahrung bringen wollte, eilte ins Theater. Als die Griechen sie erblickten, erhoben sie ein Geschrei: „Feinde, Spione!" — und begannen sie gewaltsam herauszudrängen und zu mißhandeln. Auf den Lärm hin strömten die ergrimmten Juden in Haufen zum Theater herbei, bewarfen die Griechen mit Steinen und schickten sich sogar an, das Gebäude in Brand zu stecken. Da griff der Stadtpräfekt, der ehemalige Procurator Judäas, der Renegat Tiberius-Alexander, in den Streit ein und forderte die Juden auf, sich zu zerstreuen. Der den Juden wegen seines Abfalls vom Judentum verhaßte Präfekt wurde jedoch mit Schimpf- und Hohnreden empfangen. Da ließ Tiberius-Alexander gegen das jüdische Viertel Delta zwei römische Legionen los und gab es ihnen zur Plünderung preis. Die Folgen waren fürchterlich. Die Zahl der ermordeten Juden stieg ins Ungeheuerliche (bis zu 50 000, wenn man Josephus Glauben schenken soll; im J. 67). Die Geschichte bietet uns hier ein erschütterndes Trauerspiel: der unmittelbare Urheber des Untergangs von Tausenden von Juden war ihr ehemaliger Volksgenosse, der Neffe des edelmütigen Denkers Philo, des feurigen Apostels des Judaismus.

Viertes Kapitel

Der nationale Krieg und der Untergang des judäischen Staates

(66—73)

§ 83. Die Regierung der nationalen Verteidigung

Die Folge des Sieges über Cestius Gallus war die zeitweilige Abschüttlung der römischen Herrschaft in Judäa und Galiläa. Die römische Besatzung war aus Jerusalem verschwunden, der Oberbefehlshaber Syriens geschlagen und der grimmige Procurator Florus vom Revolutionssturm weggefegt und seitdem verschollen. Das als unbesiegbar geltende Heer ward besiegt, das unzerbrechliche Joch, wenn auch nur für einen Augenblick, gebrochen. Dieser erste Erfolg der Erhebung machte auf alle Gesellschaftsklassen den größten Eindruck. Für eine kurze Weile söhnte er die Partei der Gemäßigten, die sich früher dem aktiven Kampf gegen die Römer widersetzt hatte, mit den Zeloten aus. Die jüdischen Patrioten sahen wohl ein, daß dies nur der Anfang des Kampfes sei, daß an Stelle der geschlagenen Legion des Cestius viele neue Legionen eintreffen werden und der begonnene Krieg noch unzählige Opfer fordern würde. Jetzt trat aber zum politischen Enthusiasmus die religiöse Begeisterung hinzu. Rom ist freilich unvergleichlich mächtiger als Judäa, ist denn aber der jüdische Gott nicht noch mächtiger als Rom? Wenn es überhaupt jene von den alten Propheten verkündete Weltgerechtigkeit gibt, so muß sie gerade jetzt triumphieren. Und in der Tat, ist denn der Finger Gottes nicht in dem eben errungenen Siege zu erkennen? Bedeutet dieser Sieg nicht einen Wendepunkt in dem Geschicke des auserwählten Volkes?

Auf diesem Boden der politischen und religiösen Begeisterung einigten sich die verschiedenartigsten Elemente der Gesellschaft. Viele

von den „Friedfertigen" oder den Anhängern des „passiven Widerstandes" wurden durch den Gang der Ereignisse in die Reihen der aktiven Kämpfer für die Unabhängigkeit, ja in deren vorderste Reihen hineingezogen. So traten in die *provisorische Regierung,* die sich nach den ersten Erfolgen der Revolution in Jerusalem gebildet hatte, sowohl die Vertreter der Tempelpriesterschaft und der Aristokratie als auch die „besonnenen" Pharisäer ein. Das pharisäische Synhedrion, an dessen Spitze zu jener Zeit der Enkel des Hillel, *Simon ben Gamaliel,* stand, begann wieder eine politische Rolle zu spielen. Die Hauptaufgabe der neuen Regierung bestand in der Organisierung der nationalen Verteidigung angesichts des zu gewärtigenden Angriffs der Römer. Die in den Jerusalemer Tempel einberufene Volksversammlung wählte die Vertreter der vollziehenden Gewalt für die einzelnen Gebiete. In der Hauptstadt wurden mit der Durchführung der Verteidigungsmaßnahmen zwei Befehlshaber betraut: der ehemalige Hohepriester Chanan (Ananos) und ein Mann vornehmen Standes, Joseph ben Gorion. Zum Befehlshaber von Galiläa wurde ein junger Mann priesterlichen Geschlechts von guter Bildung, *Joseph ben Matthias,* ernannt, der sich später als Geschichtsschreiber unter dem Namen *Josephus Flavius* berühmt gemacht hat. In die Provinz Edom wurden der Priester Josua ben Sapphias und der Urheber des Aufstandes Eleasar ben Chananja gesandt. Die übrigen Bezirke oder „Toparchien" (Jericho, Peräa oder Transjordanien u. a.) erhielten gleichfalls besondere, mit weitgehenden Vollmachten ausgestattete Befehlshaber (Ende des Jahres 66).

So wurde die Jerusalemer Aristokratie durch die Macht der Umstände nicht nur in den Strudel der Revolution mit hineingerissen, sondern sogar an die Spitze der von der Revolution geschaffenen provisorischen Regierung gestellt. Dieser Anschluß der gemäßigten Elemente brachte jedoch der Zelotenpartei neben dem zahlenmäßigen Zuwachs eine Einbuße an Qualität. Er mußte die Intensität des Zelotismus geradeso verflüssigen, wie die Beimischung von Wasser den kräftigen Wein verdünnt. Die im Augenblick des Sieges in die Reihen der aktiven Kämpfer übergetretenen ehemaligen Parteigänger des Friedens waren nicht genügend gestählt, um bei den bevorstehenden schweren Prüfungen auf ihrem Posten auszuharren. Auch war das Bündnis zwischen den in die Koalitionsregierung eingetretenen Sadduzäern und Pharisäern nicht von genügender Festigkeit. Verhängnisvoll für den

Verlauf des Krieges war außerdem auch noch die Tatsache, daß in den beiden Hauptzentren der Revolution, in Jerusalem und in Galiläa, mit den Rüstungsmaßnahmen Männer betraut wurden, die selbst an dem Erfolge des Aufstandes zweifelten. Die Jerusalemer Befehlshaber, Joseph ben Gorion und der sadduzäische Hohepriester Chanan, waren für die Organisierung der Verteidigung wenig geeignet. Als besonders unglücklich erwies sich die Ernennung des Josephus Flavius zum Landvogt und Oberbefehlshaber von Galiläa. Galiläa war ein Vorposten auf dem Anmarschwege des Feindes und mußte daher den ersten Anprall des gegen die Hauptstadt vorrückenden römischen Heeres zurückschlagen. Der Organisator der Verteidigung Galiläas zeigte sich aber nicht nur als ein unzulänglicher Heerführer, sondern auch als ein wenig entschlossener Anhänger jenes Befreiungskrieges, in dem er einen so verantwortungsvollen Posten auf sich genommen hatte.

Der Abkömmling eines Priestergeschlechts, genoß Josephus in seiner Kindheit eine pharisäische Erziehung. Sogar in seiner Heimatstadt Jerusalem, dem Mittelpunkt der Schriftgelehrsamkeit, galt er als ein ausgezeichneter Thorakenner. Die nahen Beziehungen, in die er vorübergehend zu den Sadduzäern und Essäern getreten war (er lebte sogar drei Jahre lang unter den Essäern in der Wüste) entfremdeten ihn keineswegs der pharisäischen Weltanschauung. Von stärkerem Einfluß auf ihn war der zweijährige Aufenthalt in Rom, wohin er im 26. Jahre seines Lebens, während der Regierungszeit Neros, gekommen war (64). Hier fand er Einlaß in den höheren Gesellschaftskreisen (er wurde von seinem Freund, dem jüdischen Hofschauspieler Alityrus, der Kaiserin Poppäa vorgestellt) und konnte so aus nächster Nähe die Sitten des für ihn neuen Milieus kennen lernen. Die Außenseite der griechisch-römischen Kultur mußte unausbleiblich einen tiefen Eindruck auf den Jerusalemer Schriftgelehrten machen; allein auch ihre Kehrseite, die tiefgreifende Sittenverderbtheit in allen Gesellschaftsschichten, blieb ihm nicht verborgen. Die ethischen Prinzipien des Judaismus bewahrten Josephus vor der blinden Anbetung der hellenisch-römischen Ideen, nicht aber vor der Verehrung des politischen Genies der Römer. Er gewann die Überzeugung von der unbezwingbaren Macht des Weltimperiums. Es schien ihm, als sei Rom vom Himmel selbst bestimmt, die Welt zu regieren, und als könnte Judäa durch die Verknüpfung seines Schicksals mit dem des Imperiums ebensoviel an Zivilisation gewinnen, wie es an politischer

Freiheit verlieren mußte. Dieser eigenartige römische Patriotismus, im Geiste eines Agrippa II., verband sich bei Josephus mit einer treuen Ergebenheit den religiös-sittlichen Interessen des Judentums gegenüber, die er freilich jetzt in viel freierem Geiste auffaßte als die anderen rechtgläubigen Pharisäer. Josephus war über die Willkürherrschaft der Procuratoren von der Art des Florus aufs tiefste empört, zugleich befürchtete er aber, daß eine offene Erhebung gegen die römische Oberhoheit die Lage der Juden nur noch verschlimmern und zu einem endgültigen Verlust der Autonomie führen würde.

Dies waren die Überzeugungen des jungen Josephus, als er kurz vor der Revolution des Jahres 66 nach Judäa zurückkehrte. Was mochte nun in diesen stürmischen Zeiten mit ihm vorgegangen sein? Hatte ihn die allgemeine revolutionäre Strömung mitgerissen, war auch er von dem Kriegstaumel befallen, der die ganze Nation nach dem Siege über Cestius ergriffen hatte, oder gelangte er gar zufällig, dank seinen Verbindungen mit der an der Spitze der Volksverteidigung stehenden Aristokratie, in seine exponierte Stellung? Wie dem auch gewesen sein mag, der freidenkende Schriftgelehrte, der Verehrer römischer Staatlichkeit, der Friedens- und Römerfreund stand nun in den vordersten Reihen der Kämpfer für die Freiheit des Vaterlandes gegen Rom und hatte den verantwortungsvollen Posten des Chefs der Verteidigung von Galiläa inne. Die Folgen dieses verfehlten politischen Schrittes sollten gar bald offenbar werden.

In Galiläa angelangt, begann Josephus zunächst mit der Organisierung der Verwaltung seines Bezirkes. Er gründete einen aus den siebzig Ältesten zusammengesetzten Bezirksrat, setzte in verschiedenen Städten Gerichte ein und begann sodann mit den Verteidigungsmaßnahmen. Einige galiläische Städte, die ihrer Lage nach für die Verteidigung besonders geeignet waren, ließ Josephus noch durch Kunstvorrichtungen, durch Wälle, Gräben oder Mauern befestigen. So wurden die Städte Tiberias, Gamala, Tarichea und Jotapata in Verteidigungszustand gesetzt. Gleichzeitig warb er Mannschaften für die Volkswehr. Jede Stadt entsandte die Hälfte ihrer männlichen Einwohner zur Armee. Die Eingezogenen wurden in kleine Gruppen eingeteilt, in soldatische Zucht genommen und nach römischem Vorbild ausgebildet. So gelang es, eine nahezu hunderttausend Mann starke Volkswehr in Galiläa aufzubieten.

Das Verhalten der verschiedenen Schichten der galiläischen Be-

völkerung zu dem bevorstehenden Kriege war durchaus nicht gleichartig. In den Städten mit einer gemischten jüdisch-heidnischen Bevölkerung spielte sich sogar ein innerer Kampf zwischen den Parteigängern des Krieges und dessen Gegnern ab. Die bedeutendste Stadt Galiläas, *Zippora* (Sepphoris), hielt ganz offen zu den Römern. In dem zu den Besitzungen des Königs Agrippa II. gehörenden Tiberias kam es oft zu Zusammenstößen zwischen der römischen und der anti-römischen Partei. Den Friedensfreunden traten jedoch die galiläischen Zeloten entgegen, an deren Spitze der leidenschaftliche Vaterlandsfreund und tapfere Krieger *Jochanan ben Levi* aus dem Städtchen *Gis'chala* (Gusch-Chalab) stand. Zwischen diesen beiden extremen Parteien nahm der Oberbefehlshaber Galiläas, Josephus, eine schwer zu bestimmende Stellung ein. Zwischen den Friedensfreunden und Zeloten hin und her schwankend, ging er in der Organisierung der Verteidigung nicht mit jener Entschlossenheit vor, die diese kritische Zeit gebieterisch verlangte. Seine zweideutige Haltung flößte namentlich den Zeloten schweres Mißtrauen ein. So trat ihm Jochanan von Gis'chala von Anfang an feindlich entgegen. Ganz von der Idee des Unabhängigkeitskampfes besessen, wurde der Anführer der galiläischen Zeloten ein unversöhnlicher Feind des von Jerusalem gesandten Befehlshabers, dem er seine Untätigkeit im Amte und sogar das Vorhaben, Galiläa an die Römer zu verraten, offen vorwarf.

Einen besonders starken Verdacht zog sich Josephus durch folgende Tat zu. Einige junge jüdische Freiwillige aus dem Dorfe Dabaritta überfielen einst den Verwalter des Königs Agrippa und nahmen ihm sein ganzes Gepäck, das viel Kostbarkeiten enthielt. Da Agrippa in der Tat mit den Feinden der Nation, den Römern, verbündet war, wurde das beschlagnahmte Gepäck als Kriegsbeute zu Josephus nach Tarichea gebracht. Josephus aber, der Agrippa einen Dienst erweisen wollte, entschloß sich, ihm sein Eigentum zurückzuerstatten. Die Tarichéer witterten hierin Verrat und erhoben sich gegen den Verteidigungschef. Eine große Menge umstellte das Haus des Josephus und drohte, es in Brand zu stecken. So von unmittelbarer Gefahr bedroht, flehte Josephus demütig um Gnade und versprach, die erbeuteten Schätze zu patriotischen Zwecken, nämlich zur Befestigung der Mauern von Tarichea, zu verwenden.

Inzwischen ließ Jochanan von Gis'chala durch Boten in Jerusalem hinterbringen, Josephus sei politisch unzuverlässig und der ganze Be-

zirk schwebe infolgedessen in größter Gefahr. Auf diese Nachricht hin beschloß die Jerusalemer provisorische Regierung, Josephus seines Amtes eines galiläischen Oberbefehlshabers zu entheben, und entsandte zu diesem Zwecke vier Bevollmächtigte mit einer Heeresabteilung nach Galiläa. Von seinen Jerusalemer Freunden jedoch rechtzeitig von dem Regierungsbeschluß in Kenntnis gesetzt, wußte es Josephus durch allerlei diplomatische Kniffe dahin zu bringen, daß der Beschluß rückgängig gemacht wurde; die inzwischen in Galiläa eingetroffenen Bevollmächtigten aber ließ er gefangen nehmen und dann nach Jerusalem heimschicken. Die Warnungen der Patrioten hatten somit nichts genützt, und auf dem Posten des Verteidigungschefs in Galiläa blieb auch fernerhin ein Mensch, der mehr an die Unbesiegbarkeit der Römer als an den Erfolg des von ihm selbst vorbereiteten Befreiungskrieges glaubte.

§ 84. Der Krieg in Galiläa

Mittlerweile zog aber über Galiläa das Kriegsgewitter herauf. Die Nachricht von dem Aufstande in Jerusalem und von der Niederlage der Legion des Cestius erreichte den bis zur tiefsten Stufe der Entsittlichung gesunkenen Kaiser Nero, gerade als er sich in Griechenland an den olympischen Spielen ergötzte und auf der Zirkusarena dem Artistenruhme nachjagte. Die Niederlage der römischen Legion in der aufrührerischen Provinz war dem Ansehen des Imperiums in höchstem Grade abträglich und zugleich überaus gefährlich, denn die Revolution in Judäa konnte leicht die anderen untergebenen Orientvölker zur Nachahmung anreizen. Um das meuternde Land zu züchtigen und der Ausbreitung des Aufstandes im römischen Orient zuvorzukommen, war es geboten, einen erfahrenen und tapferen Feldherrn mit einer großen Armee nach Judäa zu entsenden. Diese schwierige Aufgabe übertrug nun Nero *Flavius Vespasian*, dem hervorragendsten römischen Feldherrn jener Zeit, der sich namentlich in dem Kriege mit den Britannen ausgezeichnet hatte. Zum Oberbefehlshaber aller im Orient lagernden römischen Truppen ernannt, begab sich Vespasian zu Beginn des Jahres 67 nach Antiochia und begann hier seine Armee zu sammeln. Zugleich entbot er seinen Sohn *Titus* nach Alexandrien, damit er von dort noch eine Legion heranführe. Im Frühjahr brach Vespasian mit seinem Heere auf und konzentrierte seine

Hauptkräfte in Ptolemais. Hier wurde er auch von Titus mit der ägyptischen Legion eingeholt. Die Armee setzte sich insgesamt aus drei ganzen römischen Legionen, vielen vereinzelten Kohorten und überdies aus Hilfstruppen der Vasallenfürsten zusammen, worunter sich auch die Agrippas II. befand; es waren im ganzen etwa sechzigtausend Mann Fußvolk und Reiterei. Im römischen „Hauptquartier", in Ptolemais, befand sich auch der König Agrippa mit seiner Schwester Berenike. Hier traf die jüdische Prinzessin mit Titus, dem Sohne des Oberbefehlshabers, zusammen und bezauberte ihn durch ihre Schönheit. Es wurde das berühmte Liebesverhältnis angeknüpft, das sich über die ganze Dauer des jüdischen Krieges hinzog und beinahe zu einer formellen Ehe der Berenike mit dem künftigen Kaiser geführt hätte. In dieser an Tragik so reichen Epoche, als Judäa im Kampfe um seine Unabhängigkeit verblutete, kämpfte also der Nachkomme der judäischen Könige in den Reihen der Vaterlandsfeinde, während seine Schwester in nahen Beziehungen zu jenem Manne stand, der dazu ausersehen war, den Todesstreich gegen ihr Heimatland zu führen . . .

Kaum war Vespasian in Ptolemais eingetroffen, als Bürger aus dem galiläischen Zippora bei ihm erschienen und ihn um eine römische Besatzung zur Abwehr der revolutionären Truppen angingen. Vespasian erfüllte mit Freuden die Bitte dieser mitten im aufrührerischen Lande treu zu Rom stehenden Untertanen und schickte eine siebentausend Mann starke Abteilung unter dem Befehl des Placidus nach Zippora. Dieser begnügte sich nicht allein mit der Bewachung der Stadt, sondern unternahm mit seinen Kriegern auch Überfälle auf die angrenzenden Ortschaften, deren Einwohner er niedermachen oder gefangen nehmen ließ.

Bald rückte auch Vespasian mit seiner Hauptarmee gegen Galiläa vor. Der Befehlshaber von Galiläa, Josephus, zog seine Volkswehr unfern von Zippora zusammen und wartete hier den Angriff des Feindes ab. Allein schon die Gerüchte von dem Herannahen der großen Streitmacht Vespasians riefen in den Reihen der nur unzulänglich vorbereiteten jüdischen Volkswehr Verwirrung hervor, und viele begannen das Lager des Josephus fluchtartig zu verlassen. Von der Mehrzahl seiner Mitstreiter so im Stich gelassen, zog sich Josephus mit dem Rest nach Tiberias zurück. Schon um jene Zeit (wie er sich selbst ausdrückt) „von bangen Ahnungen über den Ausgang des Krieges überhaupt erfüllt", erstattete er nach Jerusalem Bericht über die

kritische Lage, in der er sich befand, und bat die Regierung, ihn entweder zu Friedensverhandlungen mit den Römern zu ermächtigen oder aber ihm ein Heer zur Verfügung zu stellen, das dem des Feindes ebenbürtig wäre. Dieser Bericht mochte jetzt freilich wie eine bittere Ironie erscheinen: er rechtfertigte nur die früheren Befürchtungen des Jochanan von Gis'chala. Das Resultat der ungeschickten Organisierung der Verteidigung von Galiläa machte sich bereits bemerkbar. Mit Leichtigkeit besetzten die Römer ganz Niedergaliläa, ohne auf Widerstand zu stoßen. Die jüdischen Heereshaufen verschanzten sich mittlerweile in einigen festen Plätzen. Die Hauptmacht der Volkswehr versammelte sich in *Jotapata*, einer der mächtigsten Festungen, die auf einem steilen Felsen gelegen und von tiefen Schluchten umgeben war. Dorthin kam auch Josephus aus Tiberias. Sein Mut reichte wohl dazu aus, sich in einer gutgeschützten Festung zu verteidigen, nicht aber, dem Feinde in offener Schlacht die Stirn zu bieten.

Nun ließ Vespasian seine vereinigte Armee gegen Jotapata vorrücken und nahm die Belagerung auf. In seiner später verfaßten „Geschichte des jüdischen Krieges" schildert Josephus in aller Breite seine während dieser Belagerung vollbrachten Heldentaten und seine außerordentlichen Anstrengungen, den Angriff des Feindes auf Jotapata abzuwehren. In Wahrheit bestanden jedoch diese Heldentaten nur aus unbedeutenden Kriegslisten, die wohl die Katastrophe hinauszuzögern, nicht aber sie abzuwenden vermochten. Wenn sich Jotapata dennoch anderthalb Monate lang gegen die in der Belagerungskunst so tüchtigen Römer zu halten vermochte, so lag dies nicht sowohl an der Tapferkeit des Heerführers, als vielmehr an der Uneinnehmbarkeit der Stadt und an dem von den Belagerten an den Tag gelegten Mut der Verzweiflung. Die Römer beschossen die Stadt unausgesetzt mit Pfeilen, Steinen und brennenden Holzscheiten, wogegen sich die Belagerten von der Mauer herab in der gleichen Weise wehrten oder erfolgreiche Ausfälle unternahmen, bei denen es ihnen zuweilen gelang, die einzelnen feindlichen Abteilungen oder deren Belagerungsvorrichtungen zu vernichten. Als Vespasian den Befehl gab, den um Jotapata aufgeschütteten Wall bis zur Höhe der Stadtmauer aufzuwerfen, befahl Josephus seinerseits, die Stadtmauer um einige weitere Klafter zu erhöhen; da jedoch die Arbeiten unter dem herabprasselnden Pfeilhagel nicht ausgeführt werden konnten, ließ er die Mauern mit feuchten

Stierfellen bedecken, in denen die Pfeile stecken blieben und die geschleuderten Feuerbrände erloschen. Als Vespasian die Sturmböcke an die Festung heranbrachte, ließen die Einwohner Jotapatas mit Streu oder Stroh gefüllte Säcke an den Mauern herab, um so die Stoßkraft der Mauerbrecher aufzufangen, wobei sie zugleich die Römer mit Feuerbränden bewarfen oder Schwefel und siedendes Öl auf sie herabgossen. Ein von der Mauer abgeschossener Pfeil traf sogar Vespasian selbst und verwundete ihn leicht. Allein alle diese primitiven Abwehrmittel konnten nichts nützen. Die unausgesetzte Beschießung der Stadt durch die weittragenden Wurfmaschinen („Ballisten") richtete in den Reihen der Verteidiger eine große Verheerung an. Die noch heil gebliebenen jüdischen Krieger, die die Mauern bewachten, waren durch die ununterbrochenen Anstrengungen gänzlich erschöpft. Ein Überläufer benachrichtigte davon den Feind. Darauf schlichen sich die Römer bei Morgengrauen an die Festung heran, erstiegen die Mauer, machten die schlaftrunkene Wache nieder und besetzten Jotapata (Tammus, Juni 67). An einen Widerstand war nicht mehr zu denken; auch eine Schonung seitens der durch die lange Belagerung erbitterten Römer war nicht zu erhoffen. So machten denn viele ihrem Leben selbst ein Ende, während die anderen von den wütenden römischen Soldaten niedergemacht wurden. Frauen und Kinder wurden gefangen genommen, die Stadt selbst zerstört und dem Erdboden gleichgemacht.

Ein schmähliches Ende nahm die militärische Laufbahn des Josephus selbst, des Befehlshabers von Galiläa. Im Augenblick der Einnahme der Stadt versteckte er sich, indem er durch eine Zisterne in eine weiträumige Höhle flüchtete. Hier fand er vierzig seiner Kampfgenossen vor, die bereits früher dort Unterschlupf gefunden hatten. Eine Frau zeigte jedoch den Römern sein Versteck. Vespasian schlug nun durch einen Boten den Flüchtlingen vor, aus der Höhle herauszukommen und sich zu ergeben. Schon war Josephus dazu bereit, wurde aber von seinen Genossen durch Zureden und Drohungen von dem schmählichen Schritte zurückgehalten. Sie selbst zogen es vor, sich mit eigener Hand das Leben zu nehmen, statt sich dem Feinde auf Gnade oder Ungnade zu ergeben, und verlangten das Gleiche von ihrem Führer. Josephus willigte zum Scheine ein, sann aber dabei auf einen neuen Kniff. Auf seinen Rat wurde beschlossen, daß die Kampfgenossen sich nach der durch das Los bestimmten

Reihenfolge gegenseitig niederstoßen sollten. Durch einen „glücklichen Zufall" blieb nun Josephus mit einem seiner Genossen als letzter am Leben, nachdem alle anderen sich gegenseitig getötet hatten. Jetzt gelang es Josephus, seinen Gefährten zu überreden: sie traten zusammen aus der Höhle heraus und ergaben sich den Römern. Vor Vespasian geführt, scheint der Führer der Galiläer ihm die ganze Wahrheit gesagt zu haben: daß nämlich er, Josephus, nie mit dem Aufstand sympathisiert habe und nur durch die Macht der Umstände in die ganze Sache hineingezogen worden sei. Als Josephus darauf eröffnet wurde, man würde ihn vor das Gericht des Kaisers Nero stellen, erklärte er, es sei dies ganz und gar unnötig, da er sicher sei, daß Vespasian selbst gar bald Kaiser werden würde. Weniger diese schmeichlerische Weissagung als vielmehr die völlige Unterwürfigkeit mag Vespasian dazu bewogen haben, das Los des Josephus zu erleichtern. Um den Vorschriften zu genügen, wurde der Kriegsgefangene zunächst allerdings in Haft gelassen, späterhin wurde aber der disqualifizierte jüdische Feldherr einer der nächsten Berater des Vespasian und des Titus, in deren Gefolge er bis zur Zerstörung Jerusalems verblieb.

Die Kunde von dem Falle Jotapatas versetzte Jerusalem in tiefe Trauer. Zunächst verbreitete sich das Gerücht, auch Josephus hätte bei der Einnahme der Stadt den Tod gefunden, und die Jerusalemer beweinten bitterlich den tapferen Verteidiger von Jotapata; als sie aber erfuhren, daß Josephus am Leben sei und sich dem Feinde ergeben hätte, verwandelte sich ihre Trauer in eine leidenschaftliche Entrüstung: „Die Erbitterung der Juden über den Lebenden war ebenso groß wie zuvor das Wohlwollen für den Totgeglaubten gewesen war."

Nach der Einnahme von Jotapata begab sich Vespasian zur Rast nach Caesarea-Philippi, wo er der Gast seines Verbündeten, des Königs Agrippa II., war. Zwanzig Tage lang wurden hier Feste gefeiert; Agrippa veranstaltete zu Ehren seines Gastes die glänzendsten Mähler und bejubelte als unterwürfiger Vasall den Sieg der Römer, am frischen Grabe der Helden von Jotapata.

Der Jubel der Sieger ward jedoch bald durch besorgniserregende Nachrichten aus Galiläa gestört. Die revolutionäre Bewegung griff dort weiter um sich. Vespasian mußte sich mit der Wiederaufnahme des Feldzuges beeilen. Rasch führte er seine Legionen an den Genezarethsee und schlug sein Lager in der Nähe von *Tiberias* auf. Diese dem

Agrippa gehörende und von den Insurgenten in Besitz genommene Stadt stellte einen Punkt geringsten Widerstandes dar. Der tapfere Zelotenhaufen verschwand dort in der vielstämmigen Menge der Bürger, die sich dem Krieg widersetzten und für die Übergabe der Stadt an die Römer eintraten. Zunächst jagten freilich die Zeloten die von Vespasian mit der Aufforderung zur Kapitulation geschickten römischen Unterhändler einfach hinaus; als sie sich aber dann in der Minderheit sahen, verließen sie die Stadt und zogen sich nach Tarichea zurück. Darauf öffneten die friedlichen Bürger von Tiberias die Tore und ließen die Römer in die Stadt ein. Für diese Unterwerfung wie auch aus Rücksicht auf seinen Freund Agrippa, den Besitzer von Tiberias, ließ Vespasian den Einwohnern eine uneingeschränkte Amnestie zuteil werden; auch untersagte er seinen Soldaten, die reumütigen Einwohner der Stadt zu plündern oder irgendwie sonst zu behelligen.

Tapferen Widerstand leistete dagegen den Römern das gleichfalls am Genezarethsee gelegene *Tarichea*. Hier spielte sich der Krieg zu Land und zu Wasser ab. Bei einem ungestümen Ansturm des Feindes sprangen die jüdischen Krieger in die Kähne, fuhren in den See hinein und warteten dort einen günstigen Augenblick für einen Überfall ab. Der unter dem Oberbefehl des Titus Tarichea belagernden Heeresabteilung gelang es erst nach großen Anstrengungen, in die Stadt einzudringen und sie zu verheeren. Sodann bauten die Römer Flöße und setzten den auf den See geflüchteten Juden nach. Die Schlacht auf dem Wasser endigte gleichfalls mit einem Siege der Römer. Sie durchbohrten die Flüchtenden, schlugen sie nieder und ertränkten sie im Genezarethsee. An vielen Stellen wurde das Wasser rot von Blut und die Ufer waren bedeckt mit den Leichen der Ertrunkenen und den Trümmern der Boote (September 67).

Der Rest der galiläischen Patrioten verschanzte sich nun in dem gegenüber Tarichea, auf dem transjordanischen Ufer des Genezarethsees, gelegenen *Gamala*. Es war dies ein schwer zugängliches Bergnest, auf einem steilen, gleich einem Kamelhöcker gekrümmten Felsenrükken gelegen, nach dem auch die Stadt benannt wurde (Gamal = Kamel). Vespasian bot seine ganze Kriegskunst auf, um die natürlichen Hindernisse, die den Zugang zur Stadt versperrenden Felsen und Abgründe, zu überwinden. Mehrere Male wurden die anstürmenden römischen Soldaten von den tapferen Verteidigern zurückgeworfen, die

Steine und Pfeile von dem felsigen Kamme Gamalas herabschleuderten. Dabei wurde auch der bei dem Heere des Vespasian weilende König Agrippa am Ellbogen verletzt. Als es den Römern endlich gelungen war, mit dem Sturmbock eine Bresche in die Mauer zu legen und in die Stadt einzudringen, sahen sie sich in einer Falle. In den engen, an den steilen Abhängen liegenden Gassen überfielen nämlich die Belagerten die vordringenden feindlichen Haufen, stürzten sie in den Abgrund und töteten sie in Massen. Die römischen Soldaten erstiegen die Dächer der Häuser, die sich treppenartig, eine Reihe über der anderen, an den Bergvorsprüngen erhoben; die Dächer stürzten jedoch unter der Last der Soldaten ein, wobei sie auch die niedriger gelegenen Häuser zum Einsturz brachten. Sogar das Herz des in den Schlachten gestählten Vespasian erzitterte angesichts dieser Unmenge von Opfern. Und doch war das Los von Gamala besiegelt. Die Römer unterwühlten einen der Festungstürme der Stadt, der bei seinem Einsturz die Wache unter seinen Trümmern begrub. Die herbeigeeilten Truppenteile des Titus drangen in die Stadt ein und das Blutbad begann. Noch drängten sich auf dem scharfen Felsenkamm viele von den Gamalern und wehrten sich mit Pfeilen und Steinen gegen den Feind; als aber auch die letzte Hoffnung auf Rettung geschwunden war, stürzten sie sich von dem Felsen hinab und fanden in dem gähnenden Abgrund den Tod. So fiel im Oktober 67 das anscheinend unbezwingbare Gamala.

Inzwischen bemächtigte sich eine Römerabteilung unter dem Befehl des Titus *Gis'chalas*, des Stammsitzes des Zelotenführers Jochanan. Die ortsansässigen Stadtbewohner standen dem Kriegseifer der Zeloten gleichgültig gegenüber und waren bereit, sich zu ergeben. Als nun Jochanan die Unmöglichkeit eines Widerstandes einsah, verließ er des Nachts zusammen mit seiner Schar insgeheim Gis'chala und zog, von vielen seiner Mitbürger begleitet, nach Jerusalem. Die zurückgebliebenen Einwohner öffneten dem Titus die Tore. Die Römer nahmen sofort die Verfolgung des Jochanan auf, indessen war es diesem bereits gelungen, mit seiner Vorhut Jerusalem zu erreichen. Der Feind ließ seinen Grimm an den auf dem Wege zurückgebliebenen Flüchtlingen aus, indem er eine Unmenge der Erschöpften, auch Frauen und Kinder, niedermachte und gefangennahm.

Damit war gegen Ende des Jahres 67 die Eroberung Galiläas beendet. Der Weg nach Jerusalem stand offen. Ehe jedoch Vespasian

an die Belagerung der judäischen Hauptstadt ging, beschloß er, seinen erschöpften Truppen Rast zu gönnen, und brachte sie in den Winterquartieren um Caesarea herum unter.

§ 85. Die Zelotenherrschaft in Jerusalem

Die mißglückte Verteidigung von Galiläa untergrub das Vertrauen des Volkes zu der Regierung der nationalen Verteidigung. Die Jerusalemer Aristokratie, die die Führung des Befreiungskrieges in ihre Hände genommen hatte, hatte die Prüfung nicht bestanden. Die verhängnisvollen Fehler des Josephus in Galiläa und sein Zurückweichen schon vor dem ersten Mißerfolg wurden ihr allein zur Last gelegt. Die Tragödie von Galiläa verlieh den extremen Zeloten das Übergewicht über die gemäßigteren. Die Radikalen aus der Mitte der Zeloten sahen nunmehr ein, daß eine Regierung, die aus konservativen Aristokraten und besonnenen Pharisäern bestand, die wider Willen in den Strudel der Revolution hineingezogen worden waren, nicht mit jener Energie und fanatischen Kühnheit würde handeln können, die für die weitere Führung des Freiheitskrieges unerläßlich waren. Sie würde das Werk nicht zu Ende führen, sondern politische Kompromisse anstreben oder schon vor der ersten Gefahr zurückweichen. So mußte man denn solchen Führern die Zügel der Regierung entreißen und das Werk der Landesverteidigung in die Hände der patriotischen „Eiferer" aus den demokratischen Gesellschaftsschichten legen. Die Jerusalemer Regierung wollte jedoch ihrerseits nicht die Macht aus den Händen geben, weil sie befürchtete, daß die Zeloten, diese tapferen Kämpfer, aber nur unzulänglichen Politiker, vor nichts zurückschrecken und so das Land schließlich zum Untergang führen würden. Mit der Alternative der Zeloten: „Entweder Unabhängigkeit oder Tod", konnten sich die Gemäßigten eben nicht abfinden. So entbrannte denn der verzweifelte Kampf um die Macht zwischen der provisorischen Regierung einerseits und den revolutionären Zeloten andererseits.

Der Führer der Jerusalemer Zeloten war um diese Zeit *Eleasar ben Simon*, der sich bereits früher, im Kriege gegen Cestius Gallus, hervorgetan hatte. Ihn stellte jedoch bald der mit seiner Schar in die Hauptstadt gekommene Führer der galiläischen Zeloten, Jochanan von Gis'chala, durch seinen fieberhaften Tatendrang in den Schatten. Die Partei des Jochanan entfaltete eine eifrige Agitation gegen die Jerusa-

lemer Regierung. Die Agitierenden brandmarkten die regierenden Aristokraten durch den Spitznamen „Römlinge" und warfen ihnen gegenrevolutionäre Gesinnung vor. Es wurde die Parole ausgegeben, die Aristokratie zu stürzen und die Macht in die Hände des Volkes, verkörpert durch die zelotischen Kämpfer, zu legen. Wie schon so oft zu den Zeiten des Bürgerkrieges in Jerusalem, bezogen auch jetzt die kampflustigen Patrioten eine Stellung auf dem Tempelberge. Sie bemächtigten sich des befestigten Tempels als einer Burg, von der aus man die ganze Stadt beherrschen konnte. Hierauf schritten die Zeloten zur Wahl eines Hohepriesters an Stelle des aristokratischen, von Agrippa ernannten Hierarchen. Die Wahl fiel durch Los auf einen bescheidenen Landmann namens *Pinechas* (Phannias), der einem Geschlechte „einfacher Priester" (Kohan-hediot) entstammte. Dies bedeutete eine stolze Herausforderung der Priesteraristokratie, an deren Spitze das Mitglied der provisorischen Regierung Chanan (Ananos) stand.

Die Regierung griff den Fehdehandschuh auf. Ihre Hauptrepräsentanten, die ehemaligen Hohepriester Chanan und Josua ben Gamala, der reiche Joseph ben Gorion und das Haupt der Pharisäer Simon ben Gamaliel, nahmen den Kampf mit der drohenden Zelotendiktatur auf. Sie ermahnten das Volk, den selbstbewußten Volksverführern, die, auf ihre Tapferkeit vertrauend, das Vaterland ins Verderben stürzten, nicht zu folgen. Nachhaltigen Eindruck machte insbesondere die von Chanan in einer Volksversammlung gehaltene Rede, die die besonnenen Jerusalemer zum Kampfe gegen die zelotischen Eindringlinge aufrief, welche den heiligen Tempel in eine Soldatenkaserne verwandelten. Die Parteigänger der Regierung stürzten sich nun mit Ungestüm auf die Zeloten. Auf beiden Seiten gab es viele Tote und Verwundete. Schließlich gelang es der Partei des Chanan, ihre Gegner in den inneren Tempelhof hineinzutreiben und sie dort einzuschließen. Die Sieger umstellten darauf den Tempel mit einer Wache, damit niemand heraus könne.

Die in Freiheit gebliebenen Zeloten verbreiteten inzwischen das Gerücht, die Partei des Chanan hätte die Absicht, die Römer in die Stadt zu rufen, um mit ihrer Hilfe die Patrioten zu überwältigen. Angesichts der drohenden Gefahr riefen die Zeloten ihrerseits den Beistand der kriegstüchtigen Edomiter an (Edom zählte damals noch zu den Besitzungen Judäas und seine Einwohner bekannten sich, wie erwähnt,

offiziell zum jüdischen Glauben). Bald erschien denn auch in der Tat ein bedeutender Edomitertrupp an den Toren Jerusalems, doch wurde er von der Regierung in die Stadt nicht eingelassen. Da erhob sich in einer der nächsten Nächte ein furchtbares Sturmunwetter, das die Einwohner der Hauptstadt in Verwirrung versetzte. Die Zeloten machten sich nun das Nachlassen der Wachsamkeit der Posten zunutze, öffneten unauffällig die Tore und ließen die Edomiter in die Stadt ein. Nach Befreiung der im Tempel eingeschlossenen Zeloten wurden die Verbündeten die Herren der Stadt. Man begann mit der erbarmungslosen Ausrottung der Aristokratie. Als erste Opfer fielen die Häupter der Regierung, die Hohepriester Chanan und Josua ben Gamala; ihre Leichen wurden auf den Platz geworfen und blieben lange Zeit unbestattet. Die einflußreichen und wohlhabenden Männer aus der Regierungspartei wurden festgenommen und wegen angeblicher Verhandlungen mit den Römern vor ein Gericht gestellt, worauf das „Revolutionstribunal" sie zum Tode verurteilte. Recht und Gerechtigkeit war freilich mit dem Terror unvereinbar. Als das im Tempel eingesetzte Gericht einen von den festgenommenen Aristokraten, Sacharja ben Baruch, mit Stimmenmehrheit freisprach, traten ein paar Zeloten vor und stießen den Angeklagten mit den Worten: „Hier hast du auch unsere Stimmen!" nieder. Auch nachdem ihre Verbündeten, die Edomiter, abgezogen waren, setzten die Zeloten ihr Vernichtungswerk fort. Von ihrer Hand fiel auch Joseph ben Gorion, der Leiter der Verteidigung Jerusalems und ein tatkräftiges Mitglied der provisorischen Regierung (68).

So vollzog sich die Staatsumwälzung, welche die auf die gemäßigten Patrioten sich stützende aristokratische Regierung stürzte. Die Zelotenherrschaft faßte in Jerusalem festen Fuß, und Jochanan von Gis'chala wurde zum Diktator der Hauptstadt.

Vespasian verfolgte mittlerweile mit aller Aufmerksamkeit von Caesarea aus den Bürgerzwist in Jerusalem. Seine Feldherren rieten, den dort tobenden Streit auszunützen und die Belagerung der Hauptstadt sofort in Angriff zu nehmen. Vespasian entgegnete aber, es sei unnütz, gegen Menschen anzukämpfen, solange sie sich selbst gegenseitig zerfleischten. Er beschloß abzuwarten, bis die Jerusalemer durch die gegenseitige Befehdung und den Terror ihre Kräfte in dem Maße aufgezehrt hatten, daß sie den römischen Angriff nicht mehr abzuwehren im Stande sein würden.

Die Zeitspanne zwischen der Niederwerfung Galiläas und der Belagerung Jerusalems nützte Vespasian zur Unterwerfung der anderen Gebiete Judäas aus, wo er einen wohlorganisierten Widerstand seitens der Bevölkerung nicht zu erwarten hatte. So wurde im Frühling des Jahres 68 die bedeutende Stadt *Gadara* in Transjordanien besetzt, wo die vorwiegend griechische Bevölkerung die Juden den Römern auslieferte. Hierauf bezwang der Feldherr Placidus auch das ganze transjordanische Gebiet. Die Schlacht tobte an den Ufern des Jordan. Zu Tausenden fielen sowohl die jüdischen Krieger als auch die friedlichen Einwohner, die vor dem Feinde flohen, von ihm aber auf ihrer Flucht eingeholt wurden. Eine Unmenge von Leichen wurde von der reißenden Strömung des Jordan in die mit Salz gesättigten Gewässer des Toten Meeres fortgeschwemmt. — Und schon erschienen die römischen Heeresabteilungen in den Jerusalem benachbarten Ortschaften. Im Westen wurden Lydda und Jamnia besetzt, im Südosten Jericho, während im Zentralgebiet Samarias ausreichende Besatzungen zurückgelassen wurden. Siegreich durchschritten die römischen Legionen auch die südliche Provinz Edom.

Somit befanden sich die wichtigsten der nach Jerusalem führenden Straßen in den Händen der Römer. Schon rückte die Belagerung der Hauptstadt in sichtbare Nähe. Da traten jedoch in Rom Ereignisse ein, die die Unternehmung wieder hinausschoben. Im Juni 68 starb nämlich Kaiser Nero, und im römischen Reiche setzten dynastische Wirren ein, die anderthalb Jahre fortdauerten. In diesem Zeitraum löste eine ganze Reihe von Feldherren-Kaisern, Günstlingen dieser oder jener Legionen, einander ab. In Erwartung der Befehle des neuen Kaisers Galba stellte Vespasian die Feindseligkeiten in Judäa ein. Um diese Befehle entgegenzunehmen, sandte er seinen Sohn Titus nach Rom; doch erfuhr dieser schon unterwegs, daß Galba nach einer halbjährigen Regierung umgebracht worden war. Ihm folgten für eine ganz kurze Zeit Otho und Vitellius, die Favoriten der westlichen Legionen, auf dem kaiserlichen Throne. Die Einmischung der Armee in die höhere Politik gab den östlichen, in Asien und Afrika lagernden Legionen Anlaß, ihrerseits einen Kandidaten aufzustellen. So riefen sie denn ihren Führer Vespasian zum Kaiser aus. Der gewaltsame Tod des Vitellius (Ende des Jahres 69) machte Vespasian den Weg zum Throne frei, und bald wurde er auch allerorten als Kaiser anerkannt. Die langwierige Anarchie im Reiche lenkte die Römer zunächst von

der Unterwerfung Judäas ab. Sowohl der kriegerische Unternehmungsgeist des Vespasian selbst als auch die Wachsamkeit der römischen Garnisonen im aufrührerischen Lande hatten nachgelassen. Diese Gelegenheit ließen die in der Provinz zerstreuten Zeloten nicht ungenützt vorbeigehen, und sie eröffneten einen Freischärlerkrieg. Sie sammelten sich unter der Anführung des tollkühnen jugendlichen Helden *Simon bar Giora* (bar Giora bedeutet soviel wie „Sohn des zum Judentum übergetretenen Fremden"), des Hauptes der allerextremsten Zelotenfraktion. Bar Giora hatte sich schon in dem Kriege mit Cestius Gallus hervorgetan. Als er dann von der Regierung des Chanan zur Seite geschoben ward, verschanzte er sich in der südlichen Festung *Masada*, der Zufluchtsstätte der zelotischen Sikarier, und wurde deren Anführer. Nach der Niederwerfung der Aristokratie riß Simon in der Provinz die gleiche diktatorische Macht an sich, die Jochanan von Gis'chala in der Hauptstadt zuteil geworden war; doch spielte bei Simon der Terror als Machtmittel eine noch größere Rolle. An der Spitze bewaffneter Banden unternahm er Überfälle nicht nur auf die römischen Garnisonen, sondern auch auf die der revolutionären Bewegung fernstehende friedliche Bevölkerung. Dank der Unterbrechung der Feindseligkeiten seitens der Römer gelang es Simon, ihnen wieder das edomitische Gebiet, sowie die Stadt Hebron und andere Ortschaften in der Nähe von Jerusalem zu entreißen. Die Kunde von dem Herannahen der Sikarierhaufen Simons erfüllte den Führer der Jerusalemer Zeloten, Jochanan von Gis'chala, mit Sorge. Eine Verstärkung des Terrors in der Hauptstadt befürchtend, tat er alles mögliche, um den Sikariern den Zutritt dorthin zu wehren. Eine Zelotenabteilung wurde aus Jerusalem gegen sie ausgesandt, und es kam zu einem Gefecht, bei dem die Frau des Simon bar Giora in Gefangenschaft geriet. Nun erschien Simon mit seinen schreckenerregenden Banden dicht vor den Mauern Jerusalems; er wütete hier „einem verwundeten Tiere gleich", verheerte und verwüstete alles ringsum und zog sich erst dann zurück, als man ihm seine Frau zurückgab. Indessen vermochte Jochanan selbst seine Getreuen von terroristischen Handlungen nicht abzuhalten, und so bemächtigte sich die Anarchie auch Jerusalems. Der unzufriedene Teil der Bevölkerung empörte sich und ließ Simon bar Giora mitsamt seiner Schar in die Stadt ein (69). Simon faßte in der Hauptstadt festen Fuß, und nun entbrannte zwischen ihm und Jochanan ein erbitterter Kampf um die Macht.

Die Anarchie herrschte somit gleichzeitig in Jerusalem und in Rom. Doch ging sie in Rom bereits ihrem Ende entgegen. Der zum Kaiser ausgerufene Vespasian begab sich nach Italien, nachdem er seinem Sohne Titus den Oberbefehl über die in Judäa lagernden Truppen übergeben und ihm aufgetragen hatte, den sich so sehr in die Länge ziehenden Krieg schnellstens zu Ende zu führen (Anfang des Jahres 70).

§ 86. Die Belagerung Jerusalems

Auch die an die Stelle der gestürzten aristokratischen Regierung getretene revolutionäre Demokratie vermochte es nicht, in diesen stürmischen Zeiten eine feste Verwaltungsordnung zu schaffen. Unter den Zeloten selbst stießen die verschiedenen Richtungen, die gleichsam durch verschiedene Temperaturgrade der patriotischen Glut gekennzeichnet waren, hart aufeinander. Die Partei des Eleasar ben Simon setzte sich aus relativ gemäßigten Zeloten zusammen; die Partei des Jochanan von Gis'chala zeichnete sich durch einen schärferen Radikalismus aus, während die Anhänger Simon bar Gioras die extreme terroristische Fraktion bildeten; dieser letzteren schloß sich auch eine in Jerusalem zurückgebliebene Gruppe von Edomitern aus jener Schar an, die bei dem Sturze der Aristokratenherrschaft mitgeholfen hatte. In Jerusalem kam es nun zu der Diktatur von drei Männern. Die drei zelotischen Führer teilten die Stadt in drei Bezirke unter sich auf. Eleasar und Jochanan okkupierten verschiedene Teile des Tempelgebietes, wobei Jochanan den zuhöchst gelegenen Punkt des Tempelberges besetzte; Simon bar Giora beherrschte die Oberstadt und auch einen bedeutenden Teil der Unterstadt. Die Parteien lagen in fortwährendem Hader miteinander, wobei die Zusammenstöße nicht selten von Mord und Brandstiftung begleitet waren. Ein Brand vernichtete auch Scheunen mit riesigen, von der früheren Regierung angelegten Lebensmittelvorräten[1]). Der Verlust dieser Vorräte hatte für die Hauptstadt, der eine lange Belagerung bevorstand, verhängnisvolle Folgen.

Inzwischen rückte das Passahfest des Jahres 70 heran. Das schon

[1]) Die talmudische Sage (Gittin, 56a u. sonst) nennt die Namen dreier reicher Jerusalemer Stifter, auf deren Kosten diese Nahrungsvorräte beschafft wurden: Nikodimon ben Gorion, ben Kalba-Sabua und ben Zizith Ha'kesat.

ohnedies durch Flüchtlinge aus der Provinz überfüllte Jerusalem mußte nun noch eine Unmenge von Pilgern vom Lande in seinen Mauern aufnehmen. Die den Tempel beherrschende Partei des Eleasar sah sich gezwungen, den Festgästen die Tempeltore zu öffnen. Diese Gelegenheit benützte die tatkräftigere Partei des Jochanan und bemächtigte sich des Tempelvorhofes. Nunmehr verschwindet Eleasar ben Simon von der Bildfläche und in die diktatorische Gewalt teilen sich nur noch zwei Führer: Jochanan von Gis'chala und Simon bar Giora. Erst im letzten Augenblick, als um Jerusalem herum bereits die Vorbereitungen zur Belagerung in Angriff genommen wurden, stellten die Parteien des Jochanan und des Simon ihre gegenseitige Befehdung ein. Die politischen und persönlichen Meinungsverschiedenheiten verstummten schließlich vor der großen, alle in gleichem Maße beseelenden Aufgabe der Verteidigung der heiligen Stadt und der Rettung der nationalen Ehre.

Der neue römische Oberbefehlshaber Titus aber rüstete inzwischen fieberhaft zu der Belagerung. Er zog um Jerusalem herum eine ungeheure Armee zusammen. Sie setzte sich aus vier aus Syrien und Ägypten herbeigeschafften Legionen und aus verschiedenen Hilfstruppen zusammen, die von den verbündeten Fürsten gestellt worden waren; unter diesen fiel die von Agrippa II. gestellte Truppe auf. Der Hauptberater des Titus, eine Art Chef seines Generalstabs, war der Renegat Tiberius-Alexander, der ehemalige Procurator von Judäa, der sich später durch die gegen seine ehemaligen Volksgenossen veranstaltete Hetze zu Alexandrien mit Schmach bedeckt hatte. Im Gefolge des römischen Feldherrn befand sich auch der unglückselige Verteidiger von Galiläa, Josephus Flavius, der sich die Gunst des Vespasian und des Titus dadurch zu verschaffen gewußt hatte, daß er sich offen als Freund der römischen Herrschaft erklärte. Drei Juden also (darunter ein Abtrünniger) und eine Jüdin, Berenike, die Geliebte des Titus, schauten so vom feindlichen Lager aus zu, wie ihre Heimat verblutete.

Am Vorabend des Passahfestes des Jahres 70 stand bereits die römische Streitmacht vor den Mauern Jerusalems. Auf steilen Hügeln erhob sich vor ihr die stark befestigte Stadt. Auf dem ein ziemlich weites Plateau bildenden westlichen Hügel lag die *Oberstadt;* hier befand sich der Palast des Herodes, der in eine Festung mit drei Türmen verwandelt worden war. Dem westlichen Hügel gegenüber, durch eine

tiefe Schlucht von ihm getrennt, zog sich der östliche Hügel hin, kleiner an Ausdehnung, jedoch mit steilen, fast senkrechten Abhängen; hier befand sich die *Unterstadt* (die ehemalige Akra) und der auf einer besonderen Anhöhe (dem Hügel *Moria*) gelegene Tempelplatz. An den Tempelvorhof schloß sich die hochragende Zitadelle, die Burg *Antonia*, an. Der Tempelberg war von einer besonderen Mauer umgeben, die sich terrassenartig erhob, und bildete so eine Festung für sich. Die Ober- und die Unterstadt waren überdies von einer gemeinsamen Festungsmauer umschlossen; nur im Norden, wo die nach außen gekehrten Hügelabhänge ziemlich eben verliefen und so den Zugang zu der Unterstadt erleichterten, wurden jetzt noch zwei Mauern mit vielen Türmen errichtet. Von dieser nördlichen Seite her begann nun Titus, wie ehedem Pompejus und die anderen Eroberer, den Sturmangriff gegen Jerusalem.

Hinter den festen Mauern brannten Zehntausende unerschrockener Patrioten aus den Scharen des Jochanan und Simon vor ungeduldiger Kampfbegier, während Hunderttausende von aus allen Enden des Landes in die Hauptstadt geflüchteten Bürgern (die Bevölkerung Jerusalems war auf über eine halbe Million gestiegen) sorgenvoll der Entscheidung ihres Loses, des Loses der gesamten Nation, entgegensahen.

Nachdem Titus sein Lager um Jerusalem herum aufgeschlagen hatte, begann er damit, daß er der Einwohnerschaft den Vorschlag machte, ihm die Stadt freiwillig zu übergeben und sich in die römische Herrschaft zu fügen, so wie es vor dem Aufstande gewesen war. Das Anerbieten wurde natürlich von den Zeloten mit Verachtung abgelehnt. Noch hatten die Römer keine klare Vorstellung von der Kampfeslust und der heldenmütigen Verwegenheit der Verteidiger Jerusalems; bald jedoch wurden sie gewahr, wer ihnen gegenüberstand. Als Titus mit einer Reiterschar einen Rekognoszierungsritt in die Umgebung der Stadt unternahm und sich zu nahe an die Mauer heranwagte, stürzte sich aus dem Tore plötzlich eine Schar jüdischer Krieger auf ihn, die ihn von seinem Heere abschnitt und ihn beinahe festgenommen hätte; doch gelang es ihm, auf seinem schnellen Rosse sein Lager zu erreichen. Bald darauf machte eine Schar jüdischer Krieger einen Ausfall aus der Stadt, überfiel die mit der Befestigung ihres Lagers auf dem nahegelegenen Ölberge beschäftigte zehnte römische Legion und verursachte eine Panik; die Legionäre ließen ihre Arbeit im Stich und machten sich davon, viele Tote und Verwundete zurücklas-

send. Nur dem raschen Eingreifen des Titus gelang es, der schmählichen Flucht Einhalt zu gebieten und die Legion vor der Vernichtung zu retten.

Gegen die heldenhafte Verwegenheit der jüdischen Patrioten mußten die Römer ihre ganze strategische Kunst aufbieten. Rings um Jerusalem arbeitete man fieberhaft an den Vorbereitungen zum Sturmangriff. Weite Strecken entlang wurden die Gärten und die Haine abgeholzt, Wälle aufgeworfen und allerhand Belagerungswerke errichtet. Der dreifachen Festungsmauer an der nördlichen Seite gegenüber wurden riesengroße Wurfmaschinen aufgestellt, Ballisten, die Steine, mitunter über einen Zentner schwer, in die Stadt schleuderten; Mauerbrecher oder „Widder" (Balken mit eisernem Beschlag in der Form eines Widderkopfes) wurden herangeholt. Die festen Mauern Jerusalems erzitterten unter den wuchtigen Schlägen der Sturmböcke, doch die Herzen seiner Verteidiger blieben unerschüttert. Die Belagerten stellten ihrerseits auf den Stadtmauern Kriegsmaschinen auf, eben jene, die bei der Verfolgung des Cestius Gallus ihnen in die Hände gefallen waren; sie bewarfen die Römer mit Steinen, Pfeilen und Feuerbränden; die Kühnsten schreckten vor den verzweifeltsten Ausfällen nicht zurück. So verließ einst eine vereinigte Schar von Kämpfern aus den Parteien des Jochanan und Simon unbemerkt die Stadt, steckte die zunächst liegenden Belagerungsmaschinen der Römer in Brand und schickte sich schon an, in das feindliche Lager einzubrechen. Um die lichterloh brennenden Maschinen entspann sich ein verzweifelter Kampf. Nur mit größter Mühe gelang es dem Titus, die Maschinen zu retten und die Juden zum Zurückweichen in die Stadt zu zwingen.

Und doch tat die römische Belagerungskunst das ihre. Die unausgesetzten Stöße der Sturmböcke legten in die äußere Stadtmauer eine Bresche nach der anderen. Nach vierzehntägigen Sturmangriffen bemächtigten sich die Römer der ersten Mauer an der nördlichen Seite von Jerusalem (im Mai 70). Von hier aus eröffnete sich den Belagernden der Blick auf die zweite Mauer, und Titus gab Befehl, sie unverzüglich zu erstürmen. Die mannhafte Verteidigung der Juden stand den kunstvollen Angriffen der Römer nicht nach. „Weder die einen noch die anderen wurden — wie der Augenzeuge (Josephus) erzählt — von Ermattung ergriffen: Angriffe, Mauergefechte, Ausfälle in kleineren Haufen dauerten unausgesetzt den ganzen Tag fort . . .

Frühmorgens fingen sie an und kaum brachte die Nacht einen Stillstand: sie war schlaflos für beide Teile und unheimlicher als der Tag; für die Juden, weil sie jeden Augenblick die Erstürmung der Mauer, für die Römer, weil sie stets einen Angriff auf das Lager befürchteten. Auf beiden Seiten brachte man die Nacht in Waffen zu, und mit dem ersten Frühlicht stand man wieder kampfgerüstet da." Die Verteidiger der zweiten Mauer vollbrachten Wunder an Tapferkeit, die selbst die Römer in Staunen versetzten. Als nach Ablauf von fünf Tagen nach der Erstürmung der ersten Mauer der Feind sich auch der zweiten bemächtigt hatte, entbrannte ein verzweifelter Kampf in der von den Römern besetzten Vorstadt Bezetha. Rasend stürzten sich die Juden auf die dort eindringenden Römer und jagten sie durch den schmalen, von einem Sturmbock in die Mauer geschlagenen Durchgang zurück, wobei nicht wenige erschlagen wurden. Erst nach einigen Tagen gelang es Titus, sich von neuem der zweiten Mauer zu bemächtigen und in der Vorstadt festen Fuß zu fassen.

Jedoch das Schwerste stand noch bevor. Es galt noch, die stark befestigte Oberstadt und die Tempelzitadelle, die Burg Antonia, zu bezwingen. Titus befahl, diesen beiden Punkten gegenüber vier Wälle zu errichten und auf diesen Angriffsmaschinen aufzustellen. Nicht weniger als vier Legionen arbeiteten ununterbrochen an den Vorrichtungen. Allein auch die Belagerten legten nicht müßig die Hände in den Schoß. Die Verteidigung der Oberstadt hatte Simon bar Giora in der Hand, während die Burg Antonia von Jochanan von Gis'chala verteidigt wurde. Sie ließen beide die Römer mit den Wurfmaschinen beschießen und behinderten so die Aufschüttung der Wälle. Titus versuchte noch einmal, die Helden der Verteidigung zur Übergabe der Stadt zu bewegen, und entsandte als Unterhändler Josephus Flavius. Josephus erstieg eine gegenüber der Mauer gelegene Anhöhe und redete den Belagerten zu, den unnützen, eine Unmenge von Opfern verschlingenden Kampf aufzugeben. Die auf der Mauer Stehenden unterbrachen jedoch den Redner mit Entrüstungsrufen und beschossen ihn sogar. Weder der Inhalt der Rede des Josephus, die auf Ermahnungen, sich in das Los und in die „gottgewollte" römische Herrschaft zu ergeben, hinauslief, noch die Persönlichkeit des zu den Unterhandlungen ausgesandten Überläufers vermochten auf die Belagerten irgend einen Eindruck zu machen.

§ 87. Die Einäscherung des Tempels

Noch lange würden sich die standhaften Verteidiger Jerusalems gewehrt haben, wenn ihren Feinden nicht eine elementare Gewalt zu Hilfe geeilt wäre: der *Hunger*. In der von Menschen überfüllten, vom Lande abgeschnittenen und jeder Getreidezufuhr beraubten Hauptstadt machte sich ein äußerster Mangel an Lebensmitteln bemerkbar. Noch war man in der Lage, die die Mauern verteidigenden Krieger mit Nahrung zu versehen, noch konnten die Reichen für schwerstes Geld ein Maß Weizen erstehen — doch die Mehrzahl der Bevölkerung war dem Hungertode nahe. Die durch den Hunger Erschöpften begannen insgeheim die Stadt zu verlassen, um sich in der Umgegend Nahrung zu verschaffen. Viele von ihnen gerieten so in die Hände der die Stadt umringenden Römer und mußten grausamste Martern und Todesstrafe erleiden. Titus befahl, solche Flüchtlinge an der Stadtmauer gegenüber errichtete Kreuze zu schlagen, um so den Belagerten Schrecken einzujagen. „Die Zahl der Gekreuzigten war so groß, daß es keinen Platz mehr gab für die Kreuze und keine Kreuze für die Menschenleiber." Vielen Flüchtlingen wurden auf Geheiß des Titus die Hände abgehauen, worauf man sie in die Stadt zurücktrieb, damit sie durch ihren Anblick Schrecken unter der Einwohnerschaft verbreiteten.

Die Bestialität der Römer machte indessen die jüdischen Krieger nicht nur nicht mürbe, sondern steigerte noch ihren Kriegseifer. Als die römischen Legionen nach unsäglichen Mühen schließlich mit der Errichtung der Sturmwälle der Oberstadt und der Burg Antonia gegenüber fertig waren und ihre Maschinen zur Aufstellung gebracht hatten, brach der Gegenangriff der Juden von neuem los. Jochanan von Gis'chala ließ einen unterirdischen Gang von der Burg aus bis zu den gegenüberliegenden römischen Belagerungswerken graben und steckte dann diese in Brand, so daß alles unter furchtbarem Getöse zusammenstürzte. Gleichzeitig unternahm die Schar des Simon bar Giora unter einem Hagel feindlicher Pfeile einen verzweifelten Ausfall und legte die der Oberstadt gegenüber aufgestellten Wurfmaschinen und Mauerbrecher in Asche. Der tollkühne Angriff der Juden brachte die Römer zur Verzweiflung und sie beschlossen nun, die Stadt durch Aushungerung niederzuringen. In dem Kriegsrat des Titus wurde der Entschluß gefaßt, die Stadt mit einem Steinwall zu umgeben und diesen mit Wachposten zu besetzen, um so jede geheime

Lebensmittelzufuhr zu unterbinden und die Einwohner dem Hungertode preiszugeben. In wenigen Tagen war der Wall fertig. An dreizehn verschiedenen Punkten errichtete man Türme darauf, in denen die römischen Streitwachen Unterkunft fanden.

Die Blockade verfehlte ihre Wirkung nicht. Die Hungersnot wütete in der umzingelten Stadt mit fürchterlicher Gewalt. Jetzt drang sie bereits in die Paläste der Reichen und auch in die Reihen der Streiter. In den Straßen irrten aschfahle, vom Hunger aufgeschwollene Menschen umher, die oft entkräftet zusammenbrachen. Still und langsam starben an Erschöpfung Männer, Frauen und Kinder dahin; die Kräfte reichten nicht mehr aus, die Toten zu beweinen. Dem Tod schauten alle unverwandt ins Auge — man hatte sich an ihn gewöhnt. Eine unheimliche Friedhofsstille herrschte in der Stadt. Die rauhen Krieger standen auf den Mauern, düster, voll Trauer, bereit zu sterben, nicht aber sich zu ergeben. Mit raffiniertem Hohn neckten sie die Römer, indem sie ihnen aus der Ferne die reichen, im Lager aufgespeicherten Lebensmittelvorräte zeigten. Später erzählte man von gräßlichen Auftritten, zu denen die Hungersnot die Belagerten getrieben hätte. Die durch Krämpfe in Raserei geratenen Menschen rissen sich gegenseitig den Bissen aus dem Munde, verzehrten gierig die Abfälle, kauten an Heu und Leder. Die vornehme Martha, die Witwe des Hohepriesters Josua ben Gamala, die einstmals auf mit Teppichen bedeckter Straße in den Tempel ging, stöberte jetzt in den Kehrichthaufen nach Abfällen. Von neuem häuften sich Fälle von Flucht der vom Hunger gemarterten Menschen aus der belagerten Stadt, doch starben solche Flüchtlinge größtenteils schon vor den Stadtmauern, so wie sie nur gierig über die sich ihnen bietende Nahrung herfielen. Unter den römischen Soldaten kam das Gerücht in Umlauf, die jüdischen Flüchtlinge verschlängen beim Verlassen der Stadt Goldmünzen in Fülle, um sie vor den Räubern zu verstecken. So fingen denn die habgierigen Soldaten die Unglückseligen ab und schlitzten ihnen auf der Suche nach Gold den Leib auf.

Als Titus nun der verheerenden Wirkung des Hungers auf die Belagerten gewahr wurde, entschloß er sich endlich zu einem Sturmangriff auf die Burg Antonia. Die durch die wuchtigen Stöße des Widders zerrüttete Mauer um die Burg stürzte ein, doch dahinter erhob sich vor den staunenden Blicken der Römer eine neue Mauer, die von

Jochanan in aller Eile errichtet worden war. Nach einem hartnäckigen Kampfe gelang es den Römern, in die Burg einzudringen, die Wache niederzumachen und sich so dieser Bastei des Tempelberges zu bemächtigen (5. Tammus, Juli 70). Jochanan und seine Zeloten verschanzten sich in dem Vorhofe des Tempels; die Römer stürzten ihnen nach, doch wurden sie zurückgeschlagen und erlitten schwere Verluste. So mußte sich Titus vorerst mit der Eroberung der Burg Antonia begnügen. Er befahl, die Burg bis auf den Grund einzureißen (nur die Seitentürme ließ er stehen), um auf diese Weise den Platz für die Kriegsoperationen gegen den befestigten Tempelvorhof freizubekommen.

Der Feind stand nunmehr vor dem heiligsten Bollwerk der Nation, vor dem Jerusalemer Tempel. Von dicken Mauern umgeben, stellte der Tempelvorhof eine mächtige Festung dar. Längs der Mauern, im Inneren des Hofes, zogen sich die Säulengänge hin. Hier waren jetzt unter dem Befehl des Jochanan die erlesensten Streitkräfte versammelt. Der Tempel verwandelte sich in ein Kriegslager. Wegen Mangels an Priestern und Opfertieren wurde die alltägliche Opferdarbringung (Tamid) eingestellt (17. Tammus). Der erneute Versuch des Josephus Flavius, Jochanan durch seine Bitte zu bestimmen, den Tempel zu schonen und sich den Römern zu ergeben, schlug fehl. Nur eine ganz kleine Gruppe vorwiegend Angehöriger der Priesterfamilien lief insgeheim in das römische Lager über und bekam das Provinzstädtchen Gophna von Titus zugewiesen. In diesen Tagen verließ Jerusalem wohl auch das Haupt der friedfertigen Pharisäer, Jochanan ben Sakkai, dem Titus in Jabne Zuflucht gewährte (s. unten, § 91). Die Zeloten aber fuhren fort, ihre letzte Zufluchtsstätte zu verteidigen. Von den Dächern der Tempelsäulenhallen herab bewarfen sie die ringsherum einen Sturmwall errichtenden Römer mit Pfeilen, Steinen und Feuerbränden. Einmal gelang es den Zeloten, die Römer in eine Falle zu locken. Sie täuschten vor, als verließen sie die westliche Säulenhalle und zögen sich in das Innere des Tempelhofes zurück, während sie zwischen den Säulen unbemerkt Holz und Pech aufhäuften. Viele waghalsige Römer erklommen sogleich auf Leitern das Dach der verlassenen Halle, doch in demselben Augenblick zündeten die Juden den bereitgelegten Brennstoff an, so daß die Römer in den Flammen den Tod fanden oder mit den zusammenbrechenden Säulen in die Tiefe stürz-

ten. Jetzt entschlossen sich auch die Römer zur Brandstiftung. Auf Geheiß des Titus zündeten die Soldaten das mit Silber beschlagene hölzerne Tor in der Tempelumfriedung an. Das Metall schmolz, das Holz begann zu brennen und rasch griff das Feuer auch auf die benachbarten Hallen und die anderen Bauten über. Nunmehr war der Zugang zum äußeren Tempelhof frei. Die Juden wurden in den inneren Tempelhof zurückgedrängt (8. Ab).

Am nächsten Tage berief Titus einen Kriegsrat. Die Frage stand zur Entscheidung, was mit dem Tempel geschehen solle. Die einen waren für die Zerstörung dieses „Bollwerks der Meuterer", um so den Juden den Glauben an die Unzerstörbarkeit ihres Heiligtums zu nehmen; die anderen rieten hingegen, den prächtigen, in der ganzen Welt berühmten Bau zu verschonen[1]). Diese letztere Meinung drang durch und der Entschluß wurde in diesem Sinne gefaßt. Doch vermochte man in der Hitze des Gefechtes nicht daran festzuhalten. Die in den inneren Tempelhof zurückgedrängten Juden unternahmen nämlich mit der ganzen Energie der Verzweiflung unausgesetzt Ausfälle und bestürmten mit Ungestüm die den Hof umstellenden römischen Wachen. Während eines dieser Gefechte, an einem glühenden Sommertage, als die vor kurzem niedergebrannten Hallen des Vorhofes noch rauchten, begannen die römischen Soldaten Feuerbrände in den inneren Hof zu schleudern. Ein Feuerbrand geriet durch ein Fenster in einen der inneren Tempelräume, und das Riesengebäude stand in hellen Flammen (10. Ab, August 70). Unter den Verteidigern des Tempels und den dort Zuflucht suchenden Bürgern setzte eine wilde Panik ein. Rasch näherte sich Titus mit der Hauptstreitmacht. Er hatte kaum noch Zeit, einen Blick in das Innere des Tempels zu werfen — dann mußte er schleunigst vor den Flammen zurückweichen. Ohne weiter auf die Befehle zu hören, setzten die römischen Soldaten ihr Brandstiftungswerk an verschiedenen Stellen des Tempelbaues fort und gar bald verwandelte sich der ganze Platz in ein einziges Flammenmeer.

Die blutige Schlacht erreichte jetzt ihren Höhepunkt. Zwischen den brennenden und einstürzenden Bauten rannten die von Entsetzen ergriffenen Bürger hin und her. Die Römer machten alle, auf die sie

[1]) Dem Zeugnis des Josephus Flavius, eines Panegyrikers des Titus, zufolge, war dieser für die Schonung des Tempels. In der „Chronik" des Sulpicius Severus (zu Beginn des V. Jahrhunderts), der alte Quellen zugrunde liegen, wird dagegen behauptet, daß gerade Titus auf der Zerstörung des Tempels bestanden hätte.

stießen, kurzerhand nieder: groß und klein, Bewaffnete und Wehrlose, die sich ergebenden so gut wie die, welche sich zur Wehr setzten. Viele Juden stürzten sich selbst in die Flammen, von dem Wunsche beseelt, zusammen mit ihrem nationalen Heiligtum unterzugehen. „Der Tempelberg — so erzählt der Augenzeuge Josephus Flavius — schien von Grund aus zu glühen, da er von allen Seiten in Feuer gehüllt war; aber noch heftiger als die Feuerströme schienen die Blutströme zu fließen . . . Nirgend sah man mehr vor Leichnamen den Boden: über ganze Berge von Toten rannten die Soldaten den Fliehenden nach." Ein Haufen Frauen und Kinder suchte in einer der Außenhallen des Tempels Zuflucht, die Römer steckten diese aber in Brand und alle kamen um. Nachsicht wurde gegen niemanden geübt. Als einige gefangene Priester vor Titus geführt wurden und ihn um Gnade anflehten, gab er mit beißender Ironie zurück: „Den Priestern geziemt es, mit ihrem Tempel zusammen zugrundezugehen" — und ließ sie sämtlich hinrichten.

Nur wenigen der Tapferen gelang es, sich durch die Reihen der Römer durchzuschlagen und aus den brennenden Trümmern zu fliehen. Unter ihnen befand sich auch der Zelotenführer Jochanan von Gis'chala mit einem Haufen ihm ergebener Krieger. Sie retteten sich in die von den Römern noch nicht niedergerungene und von den Scharen des Simon bar Giora verteidigte Oberstadt hinüber. Hierauf pflanzten die römischen Legionen mitten unter den rauchenden Trümmern des Tempels, dem östlichen Tore gegenüber, ihre Feldzeichen auf. Hier riefen sie nach alter römischer Sitte Titus zum „Imperator" (Ehrentitel des siegreichen Heerführers) aus. Zum Zeichen seiner Anerkennung gab Titus seinen Soldaten alle eroberten Stadtteile zur Plünderung preis. Es wurden ausgeplündert und verbrannt die Akra, Ophla (Ophel), das Gebäude des Stadtrats und des Archivs und dann auch die ganze Unterstadt bis zum Siloahkanal.

§ 88. Die Einnahme der Oberstadt und die Zerstörung Jerusalems

Die Zelotenscharen des Jochanan und des Simon verschanzten sich in der Oberstadt, die von der von den Römern besetzten Unterstadt eine früher überbrückt gewesene Schlucht trennte. Die Zeloten hätten sich noch lange in der wohlbefestigten Oberstadt halten können, wenn

ihnen ausreichende Lebensmittelvorräte zur Verfügung gestanden hätten. Ohne Proviant jedoch, mit einer durch die Hungersnot erschöpften und nach der Einäscherung des Tempels ihres früheren Glaubens an die Errettung des Vaterlandes beraubten Bevölkerung bedeutete die Fortsetzung der Verteidigung eine übermenschliche Aufgabe. Simon und Jochanan erklärten daher Titus, sie seien zur Räumung der Hauptstadt unter der Bedingung bereit, daß man ihnen in voller Waffenrüstung freien Durchzug gewähre. Die Forderung des Titus jedoch, die Waffen zu strecken und bedingungslos zu kapitulieren, wiesen die Zeloten entschieden ab, sich darauf berufend, sie hätten geschworen, solange sie lebten, die Waffen nicht aus der Hand zu legen. So wurden die Unterhandlungen abgebrochen und der Kampf begann von neuem.

Die Zeloten sammelten sich in dem ehemaligen Palast des Herodes. Es war dies eine starke Festung mit drei massiven Türmen, die Hippikus, Phasael und Mariamme genannt wurden. An diesem Punkte errichteten die Römer ihre Wälle. Die Belagerten waren nicht mehr imstande, sich mit der früheren Tatkraft zu wehren. Die Zucht in ihren Reihen hatte nachgelassen. Die unter dem Befehl des Simon stehenden Edomiterscharen begannen zu den Römern überzulaufen und die härtesten Maßnahmen des Führers vermochten nicht, der Fahnenflucht Einhalt zu gebieten. Viele Zeloten suchten in den unterirdischen Gängen Zuflucht in der Hoffnung, auf diese Weise dem unausbleiblichen Blutbade zu entgehen. Die übriggebliebenen Kämpfer verteidigten mit letzter Kraftanstrengung ihre Stellung. Doch die ersten von den römischen Sturmböcken in die Festungsmauer gelegten Breschen ließen sie erkennen, daß jeder weitere Widerstand zwecklos sei. So verließen sie ihre Türme und zogen sich in die unterirdischen Gänge zurück. Die Römer brachen darauf in die Oberstadt ein und pflanzten ihre Banner auf den Türmen des Herodespalastes auf (Elul, September 70). Wie raubgierige Tiere stürzten sie sich mordend, sengend und plündernd auf die entkräfteten, erschöpften Einwohner. Nicht selten stießen die beutegierigen Römer bei ihrem Einbruch in Häuser und Höfe auf Haufen von Leichen, die Opfer der Hungersnot, und der Anblick flößte sogar den rauhen Soldaten solches Entsetzen ein, daß sie, an ihre Beute vergessend, wieder heraussprangen. Tag und Nacht stand die Oberstadt in Flammen. „Und am nächsten Morgen —

so bemerkt wehmütig der Augenzeuge (Josephus) — ging die Sonne über den rauchenden Trümmern Jerusalems auf".

Nach fünfmonatlicher Belagerung befand sich nunmehr die ganze Stadt, zerstört, eingeäschert, blutüberströmt, von Leichen überfüllt, in den Händen des Feindes. Die dem Hunger und dem Schwerte Entgangenen wurden von den Römern gefangen genommen und zu Sklaverei, Zwangsarbeit oder zur Aufführung von Gladiatorenkämpfen bestimmt. Begnadigt wurden nur jene friedlichen Bürger, die schon früher zu den Römern geflohen waren und sich ihnen ergeben hatten. Dem Josephus Flavius gelang es noch außerdem, bei Titus die Begnadigung für eine Gefangenengruppe zu erwirken, in der sich über zweihundert seiner Verwandten und Freunde befanden. Die Anführer des Aufstandes und die zelotischen Kämpfer wurden zum Teil hingerichtet, zum Teil, namentlich die hochgewachsenen und wohlgestalteten, als Zierfiguren für den Triumpheinzug des Titus in Rom am Leben gelassen. Die sich in den unterirdischen Höhlen verborgen haltenden Zeloten kamen, vom Hunger gepeinigt, heraus und fielen gleichfalls in die Hände der Römer. Auch der aus der Höhle herausgekommene Jochanan von Gis'chala ergab sich den Römern. Noch später kam Simon bar Giora aus seinem Versteck hervor. Zwischen den Trümmern des Tempels erschien einst in der Nacht eine in ein weißes Gewand gehüllte Gestalt. Auf den Anruf der römischen Wache erfolgte die Antwort: „Holet den Feldherrn!" Der herbeigeeilte Befehlshaber erkannte in dem Unbekannten den schrecklichen bar Giora, der noch vor kurzem die Römer mit Entsetzen erfüllt hatte. Beide Anführer des Aufstandes wurden in Fesseln nach Caesarea gebracht, und von dort nach Rom, um den Triumphzug zu schmücken.

Das noch vor kurzem so lärmerfüllte, prächtige Jerusalem war nun in einen Trümmerhaufen verwandelt. Nur die drei oben erwähnten Türme des Herodespalastes wurden für die Nachwelt stehen gelassen zum Andenken daran, wie mächtig die von den römischen Waffen niedergerungene Stadt befestigt gewesen war[1]). Unversehrt blieb der westliche Teil der Festungsmauer, hinter der die in den Ruinen zurückgelassene römische Besatzung (die zehnte Legion) ihr Lager auf-

[1]) Einer dieser Türme hat sich bis zum heutigen Tag in Jerusalem erhalten und ist unter dem Namen „Davidsturm" (Migdal David, an dem heutigen Jaffatore) bekannt.

schlug. Es ist dies jene Mauer (Kothel Maarabi), an der bis zum heutigen Tage die Betenden, denen sie als eine unversehrt gebliebene Mauer des Tempels gilt, ihre Tränen vergießen.

§ 89. Der Jubel der Sieger

Rom triumphierte. Nach vielen Jahren des Kampfes, der nicht wenig Opfer verschlungen hatte, nach äußerster Anstrengung seiner militärischen Hilfsmittel war es ihm endlich gelungen, das heldenmütige, winzige Judäa zu unterwerfen und seine Hauptstadt durch Aushungerung und Brandstiftung einzunehmen. Es war dies nicht so sehr ein heroischer Sieg als ein Sieg über Heroen. Die Weltbezwinger hatten keinen Anlaß, stolz zu sein: sie konnten nur darüber froh sein, daß der mühevolle und gefährliche Krieg nun zu Ende war. Nachdem Titus in dem verheerten Jerusalem eine Besatzung zurückgelassen hatte, brach er mit den übrigen Legionen nach Caesarea am Meere auf. Hierher wurden auch die wichtigsten unter den jüdischen Gefangenen gebracht, und hier wurden die erbeuteten Kriegstrophäen vorderhand niedergelegt. Einige Zeit weilte Titus als Gast in Caesarea-Philippi, der Residenz des Agrippa. Zu Ehren des Siegers wurden hier fröhliche Schauspiele und Gladiatorenkämpfe veranstaltet. Viele jüdische Gefangene kamen bei den Tierkämpfen in der Arena um. Am Geburtstag seines Bruders Domitian, des künftigen Kaisers, belustigte Titus die Römer in Caesarea am Meere durch Gladiatorenspiele, bei denen mehr als zweitausend jüdische Gefangene von den wilden Tieren zerrissen oder in Ringkämpfen verstümmelt wurden. In Berytus feierte Titus in derselben blutigen Weise den Geburtstag seines Vaters, des Kaisers Vespasian.

Dies alles war aber nur ein Vorspiel zu dem bevorstehenden großen Triumph in Rom. Nach einer Reise durch Syrien und Ägypten segelte Titus nach Italien. Dorthin wurden aus Caesarea auch die Zelotenführer Simon und Jochanan, sowie etwa siebenhundert jüdische Gefangene von auserlesenem Wuchs und hervorragender Schönheit geführt. Der Kaiser Vespasian zog persönlich seinem Sohne zur Begrüßung entgegen. Einige Tage später fand in Rom ein gemeinsamer Triumphzug zu Ehren des Vespasian, des Titus und des Domitian statt (71). Die gesamte Bevölkerung Roms überflutete die Plätze und Straßen, durch die die feierliche Prozession ihren Weg nahm. Die

Triumphatoren, mit Lorbeer bekränzt, von den Senatoren, den höchsten Würdenträgern und von Truppen umgeben, wurden mit begeistertem Jubel empfangen. In der Prozession schritten mit gesenktem Haupt die jüdischen Kriegsgefangenen einher, der letzte Überrest der Helden des Freiheitskrieges. Unter den aus Judäa gebrachten Trophäen, die vor den Siegern einhergetragen wurden, zogen besonders die im Jerusalemer Tempel erbeuteten Kostbarkeiten die Aufmerksamkeit auf sich: der massive Schaubrottisch, ein siebenarmiger Leuchter und eine Thorarolle. Als nun die Prozession an dem Tempel des Kapitolinischen Jupiter angelangt war, wurde haltgemacht, um der alten Sitte gemäß die Hinrichtung des Führers des besiegten Volkes zu vollziehen. Aus der Schar der im Zuge einherschreitenden Gefangenen holte man Simon bar Giora hervor, warf ihm einen Strick um den Hals und schleppte ihn in das Gefängnis neben dem Forum. Dort wurde der jüdische Held dem Tode preisgegeben. Die Bekanntgabe seiner Hinrichtung wurde auf dem Platze mit allgemeinem Jubelgeschrei begrüßt. Den zweiten Führer, Jochanan von Gis'chala, verurteilte man zu lebenslänglicher Einkerkerung.

Die kostbaren Reliquien des Jerusalemer Tempels wurden später dem von Vespasian und Titus erbauten Tempel der „Friedensgöttin" übergeben. Auf dem in späterer Zeit vom römischen Senat zu Ehren des Titus errichteten Triumphbogen waren in Reliefabbildungen die Trophäen aus dem Jerusalemer Tempel und Episoden aus dem jüdischen Kriege dargestellt. Zur Erinnerung an den errungenen Sieg ließen die Römer Münzen schlagen, auf denen die Gestalt einer von Trauer niedergebeugten Frau mit gefesselten Händen abgebildet ist, worunter die Aufschrift prangt: Judaea devicta, Judaea capta („das besiegte Judäa", „das gefangene Judäa"). Jedoch lehnten es (dem Zeugnis des Geschichtsschreibers Dio Cassius zufolge) sowohl Vespasian als Titus ab, den Beinamen Judaicus als Ehrentitel für die Bezwinger Judäas anzunehmen, wohl aus der Befürchtung, die Bezeichnung könnte so ausgelegt werden, als seien sie „Verehrer der jüdischen Religion".

Das „gefangene Judäa" stöhnte jedoch nicht nur auf den lärmerfüllten Plätzen Roms, in den Triumphzügen und in den Rennbahnen, in denen sich die Gladiatorenkämpfe abspielten; Tausende von Gefangenen schmachteten auch in den abgelegensten Orten Syriens und Palästinas, wohin sie an die Heiden als Sklaven verkauft wur-

den. Auf den Märkten Vorderasiens ward der jüdische Sklave zu einer gangbaren Ware. Die Volkssage überliefert uns viele durch ihre Tragik erschütternde Episoden aus den Geschicken der unglückseligen jüdischen Sklaven. Unter anderem hat sich die folgende Erzählung erhalten: zwei Geschwister, ein Bruder und eine Schwester aus einer vornehmen Jerusalemer Familie, wurden an zwei benachbarte Sklavenbesitzer verkauft; ihre Verwandtschaft nicht ahnend, beschlossen ihre Herren, den wohlgebauten Jüngling mit der schönen Sklavin zu vermählen; als die Neuvermählten dann in der Nacht zusammengeführt wurden und einander erkannten, hauchten sie vor Entsetzen auf der Stelle ihr Leben aus.

§ 90. Der Fall der letzten Festungen

Nach der Zerstörung von Jerusalem blieben noch drei Provinzfestungen in den Händen der Juden: *Herodeion, Machärus* und *Masada*. Hier sammelten sich die jüdischen Flüchtlinge, mit dem Entschluß, unter dem Schutze der dort verschanzten zelotischen Truppenteile sich zur Wehr zu setzen. Dem römischen Statthalter in Palästina *Bassus* wurde nun der Auftrag zuteil, diese Festungen zu bezwingen. Die Jerusalem zunächst liegende Festung Herodeion ergab sich fast ohne Kampf. Energischeren Widerstand leistete hingegen Machärus, eine feste Stadt an der südöstlichen Grenze Judäas. Die jüdische Garnison der Zitadelle von Machärus belästigte die Römer durch jähe Ausfälle und fügte ihnen nicht selten bedeutende Verluste zu. Die Belagerung würde sich vielleicht in die Länge gezogen haben, wäre dem Feinde nicht ein Zufall zu Hilfe gekommen. Während eines kühnen Ausfalls der Belagerten nahmen nämlich die Römer einen von diesen, den tapferen Jüngling Eleasar, gefangen, der mit besonderem Ungestüm gegen den Feind angekämpft und die Belagerungsvorrichtungen zerstört hatte. Die Römer entblößten den Jüngling und geißelten ihn in grausamer Weise vor den Augen der auf der Festungsmauer stehenden Juden. Hierauf befahl Bassus, der Mauer gegenüber ein Kreuz zu errichten und Anstalten zur Kreuzigung des Eleasar zu treffen. Das Jammern des gepeinigten Jünglings war herzzerreißend. Da erklärten sich die Verteidiger der Festung bereit, diese unter der Bedingung zu übergeben, daß man ihnen den Eleasar herausgäbe und freien Abzug gewähre. Die Belagerer willigten ein; viele von den Stadtbewohnern

fürchteten jedoch, in die Hände der Römer zu fallen, und suchten sich durch die Flucht zu retten, wobei es manchen gelang, sich durch das feindliche Lager durchzuschlagen, während die anderen in die Gefangenschaft gerieten und teils niedergemacht, teils als Sklaven verkauft wurden.

Besonders heroischen Widerstand leisteten den Römern die jüdischen Patrioten, die sich in Masada, einer fast uneinnehmbaren Festung an den felsigen Ufern des Toten Meeres, festgesetzt hatten. Diese in den ersten Jahren des jüdischen Aufstandes von den Sikariern besetzt gewesene Festung stand jetzt unter dem Schutze einer tapferen Zelotenschar. Ihr Führer war *Eleasar ben Jair*, ein Sproß des ruhmreichen Geschlechtes des Juda Galiläus, dieses Stammhauptes der Zelotenführer. Mit Lebensmittelvorräten und Waffen reichlich versehen, schworen die Verteidiger von Masada, sich unter keiner Bedingung dem Feinde zu ergeben. Gegen dieses letzte Bollwerk der jüdischen Insurgenten zog nun mit einem zahlreichen Heere der römische Feldherr *Silva* ins Feld, der dem Bassus in dem Amte des Statthalters von Palästina gefolgt war. Er ließ Masada mit hohen Wällen umgeben und auf diesen Ballisten und Mauerbrecher aufstellen, wie sie bei der Belagerung Jerusalems verwendet worden waren. Als die Belagerten merkten, daß die wuchtigen Schläge des Widders eine Bresche in die Außenmauer gelegt hatten, erbauten sie schleunigst dahinter eine andere Mauer. Den Zwischenraum füllten sie mit Holzbalken und Erdhaufen, um durch die elastische Masse den Schlägen der Maschinen entgegenzuwirken. Als die Römer nun sahen, daß die Festung durch Sturmangriff nicht zu nehmen sei, griffen sie auch hier zur Brandstiftung. Die unausgesetzt in die Festung geschleuderten Feuerbrände entzündeten schließlich die hölzernen Teile der Festungsmauer, worauf diese zusammenstürzte. Die Römer umstellten hierauf in dichten Massen die Festung, damit niemand dem bevorstehenden Gemetzel entgehen könne. Allein die Verteidiger von Masada dachten gar nicht an Flucht. Nachdem die letzte Hoffnung auf Errettung der Stadt verloren war, machte Eleasar ben Jair seinen Kampfgenossen einen Vorschlag, der nur zu einer Zeit denkbar war, als die Angst vor dem Tode ihre Gewalt über die Menschen gänzlich verloren hatte. Lebhaft schilderte er ihnen alle Qualen und Demütigungen, die sie selbst, ihre Frauen und Kinder erwarteten, wenn sie in die Gewalt der Römer gerieten, und redete ihnen zu, den Tod von eigener Hand der Skla-

verei und der Schmach vorzuziehen. „Ungeschändet mögen unsere Weiber sterben — ohne die Knechtschaft gekostet zu haben, unsere Kinder! Möge unser ehrendes Sterbekleid der Ruhm sein: sie haben sich die Freiheit nicht rauben lassen!" Durch die Rede des Eleasar begeistert, töteten die jüdischen Krieger ihre Weiber und Kinder und gaben sich dann selbst gegenseitig den Tod. Als tags darauf die Römer in Masada einzogen, fanden sie statt lebender Menschen einen Haufen von Leichen mitten unter rauchenden Trümmern (April 73). Zwei der Selbstvernichtung zufällig entgangene Frauen mit fünf Kindern krochen aus einer Höhle hervor und erzählten von dem furchtbaren Ereignis, das sich tags zuvor in der Stadt abgespielt hatte.

So fielen die letzten Helden Judäas. Der letzte Akt des erschütternden Dramas, das in der Geschichte der nationalen Verteidigungskriege fast ohne Beispiel dasteht, war nun zu Ende. Noch nie war in dem Kampfe einer kleinen Nation gegen den allmächtigen Welträuber so viel Heldenmut, Begeisterung und Selbstaufopferung an den Tag gelegt worden, wie hier. In diesem begeisterten Kampf um die nationale Freiheit, in dem der Tod der Schmach der Sklaverei vorgezogen, die persönlichen Interessen denjenigen der Nation restlos untergeordnet wurden, kam die in einer Reihe von Generationen aufgespeicherte grenzenlose Geistesstärke zum Durchbruch. Der jüdische Staat mußte fallen, doch nie war der Sturz eines Staates ruhmreicher und erhabener als dieser.

Nunmehr war das Los Judäas besiegelt. Vespasian erklärte das unterworfene Land zur Domäne der kaiserlichen Familie und gab viele Landesteile Römern, Griechen und den noch übriggebliebenen Ortsansässigen in Pacht. In dem Städtchen Emmaus, unfern von Jerusalem, gründete er eine Kolonie von 800 römischen Veteranen. Die zerstörte und verwüstete Hauptstadt selbst diente nur als Standquartier für die im Lande zurückgelassene zehnte römische Legion. Die zwei Drachmen hohe Abgabe, die die Juden aller Länder ehedem zugunsten des Jerusalemer Tempels entrichtet hatten, mußte fortan an die Schatzkammer des Tempels des Jupiter Kapitolinus in Rom abgeführt werden. Die durch die vieljährigen Kriege ruinierten Provinzbewohner in Judäa waren in äußerste Not geraten. In dem Kampfe um die politische Unabhängigkeit war auch jene nationale Autonomie zugrunde gegangen, deren sich Judäa sogar noch unter dem Regime

der römischen Procuratoren erfreut hatte. Nun tat eine außerordentliche Anspannung aller geistigen Kräfte des Volkes not, um nach einem solchen fürchterlichen Zusammenbruch die innere nationalgesellschaftliche Ordnung wieder aufzurichten und abermals das alte Experiment der jüdischen Geschichte zu wiederholen: das der Erhaltung der *Nation* auf den Trümmern des *Staates*.

Fünftes Kapitel

Der Judaismus im Heimatlande und in der Diaspora

§ 91. Die Neugruppierungen innerhalb der pharisäischen Partei

Wäre es dem Geschichtsschreiber vergönnt, den die tiefgreifenden Prozesse des geistigen Lebens in Judäa und in der Diaspora des I. Jahrhunderts d. chr. Ära verhüllenden Schleier zu lüften, so würde er einen Schlüssel in die Hand bekommen zur Entzifferung der tiefgründigsten Probleme nicht allein der jüdischen, sondern auch der gesamten Weltgeschichte. Denn hier gerade ist der Knoten zweier religiöser Richtungen geschürzt, die sich von dem alten Judaismus abzweigten: der nationalen und der kosmopolitischen. Bekanntlich reicht jedoch weder Quantität noch Qualität des erhaltengebliebenen geschichtlichen Stoffes dazu aus, um ein an Einzelheiten ebenso reiches Bild des jüdischen geistigen Lebens des I. Jahrhunderts erstehen zu lassen, wie dies bei der Schilderung der politischen Ereignisse möglich ist. Durch das Getöse der äußeren Umwälzungen wird für die Nachwelt die mächtige gedankliche Gärung übertönt, die um jene Zeit in den Tiefen des Volksgeistes vor sich gegangen war. Das einzige, was dem Geschichtsschreiber auf diesem Gebiete übrig bleibt, ist der Versuch, durch intensive Nachforschungen den *allgemeinen Prozeß* der geistigen Bewegung und des Ideenkampfes jener Zeit in seinem Zusammenhange mit den äußeren Ereignissen zu erfassen.

Die stürmische Epoche der römischen Procuratoren zeitigte stärkste Schwankungen sogar in den Reihen der Pharisäer, dieser widerstandsfähigsten nationalen Gruppe. Je nach den äußeren Umständen gewinnen hier bald die aktiven, bald die passiven Pharisäer, bald deren linker, bald deren rechter Flügel das Übergewicht (§ 59). Die Zeloten und die Friedensfreunde, die Eiferer der Freiheit

und die Eiferer des Glaubens, gelangen abwechselnd zu ausschlaggebendem Einfluß in den maßgebenden Gesellschaftskreisen. Allerdings gibt es auch Fälle, wo die einen wie die anderen sich zu gemeinsamer Tat vereinigen. So setzt während der römischen Volkszählung oder des „Census" der Pharisäer Zadok in Gemeinschaft mit Juda Galiläus den ersten zelotischen Protest ins Werk (§ 68). Seitdem gehen aus dem linken Flügel gar viele leidenschaftliche Fanatiker der Unabhängigkeit hervor, in denen die religiöse Inbrunst von der politischen nicht zu trennen ist. Die zelotischen Pharisäer spielten anscheinend eine wichtige Rolle auch bei jenem Volksprotest, der durch die Anschläge des Pilatus und Caligula auf die religiöse Freiheit Judäas veranlaßt worden war (§§ 69, 73). Der erfolgreiche Ausgang der Protestkundgebung und der darauffolgende flüchtige Schein politischer Unabhängigkeit brachten indessen die pharisäische Opposition zur Ruhe. Unter Agrippa I. gelangen die Pharisäer sogar ans Staatsruder.

Das Synhedrion, das schon unter den ersten Procuratoren eine zentrale Stellung in der jüdischen Selbstverwaltung gewonnen hatte, steht ganz unter pharisäischem Einfluß. Für eine Zeitlang scheint der frühere Dualismus des Synhedrion (§ 59) zu verschwinden, und das pharisäische Gelehrtenkollegium tritt in das offizielle Jerusalemer Synhedrion als die ausschlaggebende Instanz in allen Fragen der Gesetzgebung ein. Ebenso wie unter Herodes I. an der Spitze des Gelehrtenkollegiums Hillel gestanden hatte, so hatte unter Agrippa I. und später (um 40—60) diesen Posten des Hillel Enkel, *Gamaliel der Alte* (ha'saken), inne, der den höchsten Gelehrtentitel „Rabban", d. i. „unser Lehrer", trug[1]). Gleich seinem Vorgänger war auch Rab-

[1]) Graetz (III, 349) und andere Geschichtsschreiber nennen Gamaliel I. den Alten einen „Präsidenten des Synhedrion" („Nassi" bei Weiß, I. Kap. 20). Dies trifft nicht ganz zu, denn um jene Zeit führte von Amts wegen im großen Synhedrion der Hohepriester den Vorsitz. Gamaliel mochte allenfalls als das Haupt des Gelehrtenkollegiums Mitglied des Synhedrionvorstandes gewesen sein. Die talmudischen Quellen erwähnen ihn als „Nassi" (ohne Bezugnahme auf das Synhedrion) nur an einer Stelle (Trakt. Sabbat, 15) neben seinem Großvater Hillel und seinem Sohne Simon; doch können auch diese Männer nicht als Präsidenten des Synhedrion gelten, es sei denn, daß man unter diesem das pharisäische Gelehrtenkollegium verstünde. Der Nassititel bürgerte sich in Wirklichkeit in dem Geschlechte des Hillel erst seit Gamaliel II. von Jabne ein, nachdem Jerusalem bereits gefallen und das Hohepriestertum abgeschafft worden war; doch bedeutete damals, bei

ban Gamaliel bestrebt, die Gesetzgebung dem Leben anzupassen. Er vervollkommnete das Eherecht und führte auch eine Reihe anderer Reformen durch, die die damaligen bürgerlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse (Tikkun ha'olam) dringend verlangten. Im Namen des Jerusalemer Synhedrion schickte Gamaliel an die jüdischen Gemeinden in der Provinz und in der Diaspora Rundschreiben, in denen die Fristen für die Sammlung des priesterlichen Zehnten vom Getreide und vom Obst festgesetzt und die kalendermäßigen Festtagstermine bekannt gegeben wurden. Einige derartige Sendschreiben in der aramäischen Umgangssprache sind uns erhalten geblieben; Gamaliel diktierte sie seinem Schreiber, „auf den Stufen des Tempelberges sitzend", wahrscheinlich also in einer der äußeren Tempelhallen, wo die Sitzungen des Synhedrion stattfanden. Es möge hier der Wortlaut folgen: „Unseren Brüdern in Ober- und Untergaliläa, möge sich euer Wohlstand mehren! Wir tun euch kund, daß die Zeit des Abscheidens des Zehnten (zugunsten der Priester) gekommen ist, beeilet euch darum, den Zehnten von der Olivenlese abzuscheiden". Die Bewohner des Südens wurden rechtzeitig ermahnt, den Zehnten von der Getreideernte abzuliefern. Die Juden des fernen Babylonien und der verschiedenen Orte der griechischen Diaspora erhielten die Benachrichtigung von dem Herannahen der Feiertage[1]). Die alten Überlieferungen, sogar die evangelischen, stellen Gamaliel als einen duldsamen und friedliebenden Menschen dar (s. unten, § 102). Unter anderem wird ihm die Verordnung zugeschrieben, derzufolge die von Gesetzes wegen für die armen Bürger bestimmten Ernteüberreste auch den bedürftigen in Judäa lebenden Fremden zur Verfügung stehen sollten. Es geschah dies zwecks Pflege freundschaftlicher Beziehungen zu den Nachbarvölkern (mi'pne darke schalom). Hierin kam die versöhnliche Stimmung jenes Kreises um Agrippa I. zum Ausdruck, in dem das

---

der geschmälerten Autonomie, „Nassi" schon soviel wie „Patriarch". Simon I., der zwischen Hillel und Gamaliel Inhaber der Nassiwürde war, wird von vielen als erdichtete Person angesehen, da über seine Wirksamkeit nichts bekannt ist. Dieser Grund scheint uns jedoch nicht stichhaltig genug zu sein: die talmudische Überlieferung (Sabbat 15), in der es heißt, die Wirksamkeit des Hillel, Simon I., Gamaliel und Simon II. hätte das letzte Jahrhundert vor dem Falle Jerusalems ausgefüllt, ist chronologisch durchaus einwandfrei und beruht, wie es scheint, auf einer alten Quelle.

[1]) S. Sanhedrin, 11; Tosephta Sanhedrin, Kap. 2; Jerus. Talmud, Maasser-Scheni 5, 6 (Varianten der Sendschreiben).

Haupt der Pharisäer Gamaliel eine hervorragende Stellung eingenommen hatte.

Eine andere Richtung hatte die Wirksamkeit des Synhedrion unter dem Sohne Gamaliels, *Rabbi Simon,* eingeschlagen, der zur Zeit der letzten Procuratoren und der großen nationalen Erhebung an der Spitze der Körperschaft der Gesetzeslehrer stand (um 60—68). Die Zeit war stürmisch. So veranlaßten denn die außergewöhnlichen politischen Ereignisse die Führer der pharisäischen Partei, die Legisten jener Epoche, zu einer praktischen Kampfgesetzgebung überzugehen, die die Verteidigung der Nation zum Zwecke hatte. Als im Jahre 66 der blutige Nationalitätenkampf zwischen Juden und Heiden in Palästina und in der Diaspora entbrannte (§ 82), fand in Jerusalem eine Versammlung der Gesetzeslehrer statt, die „achtzehn Regeln" (judcheth dabar) ausarbeitete, um die Juden in strengster Weise von den Fremdstämmigen abzusondern. Diese Regeln untersagten den Juden, Brot, Wein, Butter, Käse und andere Nahrungsmittel bei den Heiden zu kaufen, Opfer für den Tempel von ihnen anzunehmen, in ihrer Sprache zu reden, ihre Zeugenaussagen entgegenzunehmen, geschweige denn mit ihnen freundschaftlich zu verkehren oder gar in verwandtschaftliche Beziehungen zu treten. Es war dies gleichsam ein Kodex für die Kriegszeit, eine Reihe von Repressalien, die dazu bestimmt waren, aus der Mitte der jüdischen Nation die ihr feindlichen Fremdstämmigen herauszudrängen, die, sich auf die despotische Gewalt der Römer stützend, die Juden in ihrem eigenen Lande bedrängten. In der talmudischen Überlieferung sind uns dumpfe Nachklänge jener leidenschaftlichen Debatten erhalten geblieben, die diese außerordentliche Versammlung der Gesetzeslehrer besonders auszeichneten. Man erzählte, es hätte sich ein Kampf zwischen den gestrengen „Schammaiten" und den gemäßigten „Hilleliten" entsponnen, der sogar zu Blutvergießen geführt haben soll, bis die ersteren gesiegt hätten. Es ist Grund zu der Vermutung vorhanden, daß die Hauptteilnehmer an dieser Versammlung Eleasar ben Chananja (§ 80), der Zelotenführer in dem Kampfe gegen Florus, der gerade in diesem kritischen Jahre die Einstellung der Tempelopferdarbringung zu Ehren des Kaisers durchgesetzt hatte, sowie das Haupt des pharisäischen Gelehrtenkollegiums, Simon ben Gamaliel, gewesen waren.

Nach den ersten Erfolgen der Revolution, die in der Niederlage des Cestius Gallus zum Ausdruck gekommen waren, trat Simon ben Ga-

maliel bekanntlich in die Regierung der nationalen Verteidigung ein. Von der revolutionären Bewegung fortgerissen, trug er eifrigste Sorge um die Organisierung der Landesverteidigung und unterstützte unter anderem den Protest des Zeloten Jochanan von Gis'chala gegen die verbrecherische Untätigkeit des Josephus Flavius in Galiläa. Doch vermochte der gemäßigte Zelotismus des Simon ihn vor dem Mißtrauen der extremen Parteien nicht zu schützen, und so fiel auch er als Opfer der Umwälzung, die die aristokratische Regierung des Chanan in Jerusalem stürzte und die Gewalt in die Hände der extremen Zeloten gab. Es ist ungewiß, ob er zusammen mit Chanan von der Hand der Sikarier oder aber nach der Einnahme von Jerusalem von der Hand der Römer fiel[1]).

So war das Band, das die politischen und geistigen Zeloten verknüpft hatte, endgültig zerrissen. Der Ausbruch der großen Krise stellte die Pharisäer vor das schwierige Dilemma: soll der Kampf um den freien Staat weiter fortgesetzt werden oder wäre es angesichts seiner Aussichtslosigkeit nicht richtiger, nur für die geistige Errettung der Nation Sorge zu tragen? Ist die Hoffnung auf die Erhaltung der geborstenen Schale der Staatlichkeit vergeblich, so wäre es vielleicht geboten, die nationalen Kräfte von dem Kriege gegen Rom abzulenken und sie nach innen hin, auf die Festigung des nationalen Kernes, zu richten? Der linke, zelotische Flügel der Pharisäer entschied: keinesfalls! Dagegen war das Losungswort des rechten Flügels: man kann und man soll! Den unabwendbaren Untergang des agonisierenden Staates, das Verschwinden der letzten Überreste der politischen Autonomie voraussehend, rafften sich die Führer der gemäßigten Pharisäer dazu auf, das zu retten, was von der geistigen Autonomie des Volkes noch zu retten war. Neben den für das Volk in dem ungleichen Kampfe gegen Rom sterbenden Helden erstehen Helden, die entschlossen sind, für das Volk zu leben und es in Zukunft wieder aufzurichten. Mitten unter den Schrecken des Krieges proklamiert *Jochanan ben Sakkai,*

[1]) Bezeichnend ist die Mittelstellung des Simon ben Gamaliel zwischen den beiden Parteien: den Zeloten und der Anhängerschaft des sadduzäischen Hohepriesters Chanan (dieser und nicht Simon war, trotz der gegenteiligen Meinung von Graetz, Präsident des Synhedrion). In der Selbstbiographie des Josephus Flavius wird Simon als ein Mann von Weisheit und Weitblick geschildert (Kap. 38, 39, 44); dies muß also sogar der politische Gegner zugeben; freilich fügt er hinzu, daß Simon in seinen Entschlüssen viel zu sehr von Chanan und seinen Genossen abhängig gewesen sei.

einer der besten Repräsentanten der „Hillelschule", dieses Losungswort der geistigen Verteidigung. Auch er war ein „Friedensfreund", doch nicht von dem Schlage derer, die einem Agrippa II. oder Josephus Flavius Folge leisteten. Josephus war ein Friedensfreund, weil er ein Römerfreund war; Jochanan hingegen war ein Feind der römischen Kultur und wollte das Judentum von ihr trennen; die Herrschaft Roms bedeutete ihm ein fürchterliches Unglück, doch ein noch fürchterlicheres — die Zertrümmerung der Nation unter den Trümmern des Staates. Für das Entweder—Oder der Zeloten: „Siegen oder untergehen!" hatte er nichts übrig, denn er hielt dafür, daß man den Feind, die ganze dem Judentum feindlich gesinnte Welt, nicht nur durch Errettung des eigenen Staates, sondern auch durch Errettung der eigenen gesellschaftlich-geistigen Gemeinschaft besiegen könne. So vollbringt denn Jochanan zu der Zeit, als um Jerusalem herum die Schlacht tobt und die jüdischen Streiter Wunder an Tapferkeit vollbringen, eine Heldentat ganz anderer Art: er bereitet rechtzeitig den Boden vor für eine gesellschaftlich-geistige Restauration des politisch zugrundegehenden Volkes.

Die Sage erzählt, Jochanan ben Sakkai hätte während der Belagerung Jerusalems die Stadt heimlich verlassen. Angesichts der Verfügung der zelotischen Regierung, niemanden aus der Stadt herauszulassen, legten die Schüler Jochanan in einen Sarg und trugen ihn als Leichnam zum Tore hinaus. Als Jochanan sich nun außerhalb der Stadt befand, erschien er vor dem römischen Oberbefehlshaber[1]) und stellte sich ihm als einer der Führer der Friedenspartei vor. Von dem Feldherrn freundlich empfangen, bat ihn Jochanan nur um eines: ihm mitsamt seinen Freunden und Schülern die Erlaubnis zu ertei-

[1]) In der talmudischen Legende (Gittin, 56; Aboth de'Rabbi Nathan, 5 u. sonst) heißt er nicht Titus, sondern Vespasian, wobei noch hinzugefügt wird, Jochanan hätte Vespasian als „Kaiser" begrüßt, indem er ihm die baldige Thronbesteigung voraussagte. Ein auffallender Anachronismus, — denn die Einschließung Jerusalems durch die Römer, das Verbot, es zu verlassen, und die in der Legende so lebhaft geschilderten Schrecken der Hungersnot („Kann denn Menschen, die sich von Streuabsud nähren, der Sieg zufallen?" — dachte Jochanan bei sich) — all dies bezieht sich auf den Zeitpunkt, als Vespasian bereits nach Rom zurückgekehrt war und vor Jerusalem an der Spitze des Heeres Titus stand. Der Umstand, daß in der talmudischen Legende Jochanan ben Sakkai Vespasian mit „Kaiser" anredete, was lebhaft an das gleiche Benehmen des Josephus Flavius in Galiläa bei der Übergabe von Jotapata erinnert, legt den Gedanken nahe, daß wir es in der talmudischen Legende mit einer Vermengung verschiedener Erzählungen zu tun haben.

len, sich in dem von den Römern besetzten Städtchen Jamnia (Jabne), in der Nähe von Jaffa, niederzulassen und dort ein „Lehrhaus" zu gründen. Der Bitte soll stattgegeben worden sein, und so hätte eine Gruppe von Pharisäern ganz nahe von dem durch den Krieg umbrandeten Jerusalem eine Zufluchtsstätte gefunden. Dieser Volkslegende liegt eine geschichtliche Tatsache zugrunde, und zwar die, daß kurz vor dem Falle Jerusalems ein engerer Kreis in der Öffentlichkeit angesehener Männer in dem nahegelegenen Jabne einen geistigen Mittelpunkt gebildet hatte, der der Kern der nachmaligen Restauration geworden ist. Der weitblickende Pharisäerführer hatte somit beizeiten in dem Reiche des Todes und der Zerstörung eine Stätte für eine künftige Wiedergeburt geschaffen. Das nationale Judentum, das solche Helden des Schwertes wie Jochanan von Gis'chala und Simon bar Giora in den Tod schickte, behielt zugleich seine Helden des Geistes, und ihnen folgend, schickte es sich an, in eine neue Phase seines geschichtlichen Daseins einzutreten.

§ 92. Der Niedergang des Sadduzäertums und die Umwandlung des Essäertums

Während die Pharisäerpartei unter der Einwirkung der politischen Krisen sich einem Differenzierungsprozesse hatte unterziehen müssen und in ihren zentralen Gruppierungen der veränderten Lage sich bereits anzupassen vermochte, ging hingegen ihre minder geschmeidige Rivalin, die rein staatlich eingestellte Sadduzäerpartei, einem natürlichen Ende entgegen. Zu Beginn der dargestellten Epoche schien sich zwar diese Partei von dem ihr ehemals durch den Fall der Hasmonäerdynastie versetzten Schlage erholt zu haben. Unter dem Regime der Procuratoren begannen die Sadduzäer eine bedeutende Rolle in der Jerusalemer Selbstverwaltung zu spielen. Sie sind es, aus deren Mitte sich die höchsten Vertreter der Tempelpriesterschaft rekrutieren. Viele der von den Procuratoren oder von Agrippa II. ernannten Hohepriester gehörten der Partei der Sadduzäer oder deren Gesinnungsgenossen, der Boethosäer, an. Mit theokratischem Aushängeschild treiben diese Würdenträger eine gewöhnliche weltliche Politik, die Politik einer aristokratischen Oligarchie, die den Tempel nur als Futterkrippe betrachtet, sich aber wenig um die Interessen des Volkes schert[1]). Noch am

[1]) S. oben, §§ 78 und 79. Die sadduzäischen Hohepriester finden die gleiche

Vorabend des Aufstandes bekleidete ein Mitglied der Sadduzäerpartei, Chanan ben Chanan, das Amt des Hohepriesters. Diese Priester gingen Hand in Hand mit dem Römerfreund Agrippa II. und riefen seinen Beistand gegen die revolutionären Zeloten an (§ 80). Nur im Moment des allgemeinen Aufschwungs der patriotischen Gefühle, nach der Niederlage des Cestius, schloß sich die sadduzäische Aristokratie, unter der Anführung des erwähnten Chanan, der Regierung der nationalen Verteidigung an; es waren dies jedoch die letzten Augenblicke ihrer Wirksamkeit als einer aktiven gesellschaftlichen Kraft.

Der Sturz der aristokratischen Regierung durch die Zeloten setzte der politischen Wirksamkeit der Sadduzäer ein Ziel, während der Untergang Jerusalems und des Tempels dem sadduzäischen Grundprinzip selbst den Gnadenstoß versetzte. Ohne Tempel und Opferkultus einerseits und ohne Staatsapparat andererseits büßten die Überreste der sadduzäischen Aristokratie den eigentlichen Sinn ihres Daseins ein. Als staatlich gesinnte Oligarchen verschwinden die Sadduzäer zugleich mit der Ablösung der Schale, des Staates, und überlassen es den Pharisäern, den Kern der kulturell autonomen Nation unversehrt zu erhalten. Das Sadduzäertum, das in der eigenartigen Volkskultur nie verankert gewesen war, verschwindet seitdem als organisierte soziale Macht vom Schauplatz der Geschichte. Nur die verneinende Ideologie der Sadduzäer vermag sich als theoretische Opposition zu der „mündlichen Lehre" der Pharisäer, oder gar als gewöhnliches Freidenkertum, noch eine Zeitlang zu halten. Im Talmud ist das Wort „Zadduki" häufig mit einem die „mündliche Lehre" nicht anerkennenden „Freidenker" gleichbedeutend; sehr oft wird es auch abwechselnd mit dem Ausdruck „Kuthi", Samaritaner, gebraucht, was zu der Annahme Anlaß gibt, daß gewisse Elemente der Sadduzäerpartei späterhin mit den Samaritanern verschmolzen. In jüngster Zeit sind Urkunden aufgefunden worden, die den Gedanken an das Bestehen einer sektenartigen Organisation aus den Überresten der Sadduzäerpartei im I. Jahrhundert d. chr. Ära nahelegen[1]).

Auch die dritte Richtung im Judaismus, das Essäertum, entwächst allmählich dem nationalen Boden, sie verschwindet jedoch nicht, sondern erfährt eine Umwandlung und nimmt eine neue Gestalt an.

Beurteilung sowohl in Ant. XX, 9, 1 als auch in der Apostelgeschichte 5, 17 und in dem Matthäus- und Markus-Evangelium.

[1]) S. Anhang am Schluß des Bandes, Note 4.

Schon in der Lehre selbst wie auch in der Ordensorganisation der Essäer lagen die Gründe beschlossen, die diese Neugestaltung herbeiführen mußten. Unter den ersten Hasmonäern und Herodes I. hielten sich die Essäer noch fern vom bürgerlichen Leben und schlossen ihr Dasein in die engen Schranken einer mönchsordenartigen Gemeinschaft ein. Ihr Ideal bildete die sittliche Vervollkommnung des Individuums, nicht aber der sozial-kulturelle Fortschritt der Nation. Im Gegensatz zu dem komplizierten politischen Gemeinwesen schufen sie den vereinfachten Typ einer „Gemeinde der Gläubigen" oder eines geschlossenen Ordens, der nur ein bestimmtes Ziel verfolgte, nämlich die Pflege der Heiligkeit und Reinheit des persönlichen Lebens. Je mehr sich der Horizont Judäas mit schweren Wolken bedeckte, umso intensiver wurden im Essäertum diese anti-staatlichen und mystischen Stimmungen. Die soziale Not in der Epoche der römischen Herrschaft, der Kampf der Patrioten mit der Willkür der Procuratoren, der innere Zwist in der jüdischen Gesellschaft selbst, das Revolutionsfieber der Zeloten — all dies erschien den Essäern als ein Zeichen des „Endes der Zeiten", der nahen und unabwendbaren Katastrophe. Die Menschen haben aufgehört — so sagten sie — in Gott zu leben, das Volk ist in politische Leidenschaften verstrickt, die Waffen klirren, das Blut fließt — so kann es nicht weiter fortgehen; es muß sich ein übernatürlicher Ausweg finden, vom Himmel muß die Rettung kommen, es naht die Zeit des Erlösers, des *Messias*: nicht eines politischen Messias, wie der, von dem die begeisterten Patrioten träumen, sondern eines mystischen, eines halb-göttlichen, der aus „den Wolken des Himmels" niedersteigen wird. Nicht dazu ist er auserkoren, das irdische Reich zu erneuern, sondern das Himmelreich auf Erden zu schaffen; nicht die unter dem Fremdenjoch stöhnende Nation zu befreien, sondern die in Sünde verkümmernde Persönlichkeit zu erlösen, die menschliche Seele zu läutern. Das Erscheinen des Messias kann nur auf einem Wege beschleunigt werden: durch die inbrünstige religiöse *Buße*.

So beginnt denn der in sich geschlossene essäische Orden, aus dem ehedem nur gottesfürchtige Asketen, „Gottesmänner" und heilkundige Wundertäter hervorgegangen waren, einen Hang zur Propaganda seiner Ideen an den Tag zu legen: aus seiner Mitte treten nun feurige Prediger hervor. Einer dieser Prediger erscheint in der Legende als der Vorbote des Stifters des Christentums (s. unten, § 99).

Über das Leben der Essäer im I. Jahrhundert d. chr. Ära, das

zugleich das letzte ihres Daseins in der alten jüdischen Form war, erzählen uns drei Zeitgenossen: der Philosoph Philo, der Geschichtsschreiber Josephus Flavius und der römische Schriftsteller Plinius der Ältere. Dem Zeugnis der beiden jüdischen Schriftsteller zufolge belief sich die Zahl der Essäer in Palästina ungefähr auf 4000 Männer, die vornehmlich in Dörfern lebten. Josephus erzählt, daß er selbst in früher Jugend drei Jahre in der Wüste bei einem essäischen Einsiedler namens Banus verbracht habe, der „seine Kleidung aus Holzstoffen verfertigte, nur das genoß, was die Erde frei erzeugt, und zur Aufrechterhaltung seiner Heiligkeit sehr oft in kaltem Wasser badete, sowohl am Tage wie auch des Nachts". Plinius, der sich während des jüdischen Krieges im Hauptquartier des Titus befand und so die Möglichkeit hatte, das Leben in Judäa zu beobachten, schildert in seiner umfangreichen, im Jahre 77 beendeten und dem Titus zugeeigneten Enzyklopädie „Die Naturgeschichte" (der Verfasser selbst fand bekanntlich bei einer Eruption des Vesuv im Jahre 79 den Tod) die in der Nähe des Toten Meeres gelegene Essäerkolonie in folgender Weise:

„Die Essener (Essäer) leben am westlichen Ufer des Asphaltsees (des Toten Meeres), abseits vom See, um seiner schädlichen Wirkung zu entgehen. Es ist dies ein Volk, das einzig in der Welt dasteht, ein sonderbares Volk, ohne Weiber, das sich von Venus losgesagt hat, das kein Geld gebraucht und nur in der Gesellschaft von Palmen lebt. Es wird durch ständigen Zufluß von Ankömmlingen erneuert, die in großer Zahl dorthin kommen, von jenen Lebensmüden (vita fessos), die sich nach schweren Schicksalsschlägen von der Lebensweise dieses Volkes angezogen fühlen. So . . . lebt ein ewiges Volk, in dem niemand geboren wird: so vermehrt es sich allein dadurch, daß andere mit dem Leben unzufrieden sind . . . Weiterhin befand sich die Stadt Engada, die an Fruchtbarkeit und Reichtum an Palmenhainen nur Jerusalem (Jericho?) nachstand und die nun einem Friedhof gleicht. Noch weiter — die Festung Masada auf einem Felsen, auch unfern des Asphaltsees. Hier endet Judäa."

Ein Römer, der als Gast in Judäa weilte und in die geschichtliche Entwicklung der jüdischen Parteien keinen Einblick hatte, vermochte freilich nur den allgemeinsten Grund des Wachstums des Essäerordens zu erfassen. In diesem Orden suchten lebensmüde Menschen Zuflucht, die zugleich den Lärm des öffentlichen Lebens, die sturmbe-

wegten politischen Umwälzungen flohen. Viele dieser von der Gesellschaft Abgefallenen gingen späterhin zu der neuen Sekte der Christen über, die gleichfalls von einem „Reiche nicht von dieser Welt" träumte.

§ 93. Das pseudo-biblische Schrifttum

Mitten im Getöse der politischen Umwälzungen entwickelte sich immer weiter jenes pseudo-klassische Schrifttum, in dem unbekannte Verfasser unter den Decknamen der biblischen Helden ihre Belehrungen darlegten oder die Sehnsucht ihrer ruhelosen Seele ergossen (§ 61). Aus der pseudobiblischen oder „pseudepigraphischen" Literatur des letzten Jahrhunderts vor dem Falle Jerusalems sind hier besonders zwei umfangreiche Bücher hervorzuheben: „Die Testamente der zwölf Patriarchen" und die „Himmelfahrt Moses'", die in griechischer Sprache vollständig erhalten geblieben sind.

In den „Testamenten der zwölf Patriarchen" sind die Vermächtnisse aller Söhne Jakobs, der Stammväter der zwölf israelitischen Stämme dargelegt, die an ihre Kinder oder Nachkommen, d. i. an das ganze jüdische Volk, gerichtet sind. Ein jeder der Stammväter — Ruben, Levi, Jehuda, Joseph und die anderen — erzählt von seinem Lebenswandel, von seinen guten und bösen Taten, indem er die biblische Erzählung durch poetische Erdichtung ausschmückt; dann folgen Ermahnungen an die Kinder, sie mögen dem Vater in der Tugend nacheifern, sich aber vor seinen Lastern hüten, die er selbst vor seinem Tode bitter bereut; endlich weissagt der Testator seinen Kindern ihren zukünftigen Abfall von Gott und von dem Kern der Nation, den Stämmen Levi (der Priesterstand) und Juda (das Symbol des nationalen Mittelpunktes in Jerusalem), wofür sie in großes Elend und in Gefangenschaft geraten und in alle Länder zerstreut werden würden. Überall wird der Gedanke betont, die Stämme Levi und Juda seien zu Führern des Volkes berufen, der eine, weil ihm der Gesetzgeber Moses und das Priestergeschlecht entstamme, der andere, weil aus ihm die königliche Dynastie und der noch bestehende Staat hervorgegangen seien. Der Stamm Levi, als das Symbol des Himmelreiches, wird höher gestellt als Juda, das Symbol des irdischen Reiches. „Und nun, Kinder, liebt den Levi — sagt Juda in seinem Testament —, damit ihr bleibet, und erhebt euch nicht gegen ihn, damit ihr nicht vertilgt werdet. Mir nämlich gab der Herr das Königtum

und jenem das Priestertum, und er ordnete das Königtum dem Priestertum unter. Mir gab er das auf der Erde, jenem das im Himmel. Wie der Himmel die Erde überragt, so überragt das Priestertum Gottes das Königtum auf Erden". In einer der Lesarten des Textes schließt sich diesen letzten Worten noch folgender Vorbehalt an: „wenn es (das Priestertum) nicht durch eine Sünde vom Herrn abfällt und beherrscht wird vom irdischen Königtum". Levi selbst verfällt in seinem Vermächtnis bei der Verkündung seiner erhabenen Mission oft in den Ton der Selbstbeschuldigung: er sieht eine Nachkommenschaft von korrumpierten, habgierigen, zuchtlosen Priestern voraus, die die Tempelgaben verschwenden und Jerusalem zu einem Sodom und Gomorrha machen wird, prophezeit aber für das „Ende der Zeiten" das Erscheinen eines neuen Priesters, eines wahren Seelenhirten, der dem Recht und der Gerechtigkeit auf Erden zum Siege verhelfen werde.

Der Verfasser der „Testamente" steht offenbar auf dem Boden des nationalen Kultes und der pharisäischen Gesetzestreue, schätzt aber am höchsten die Gebote der Sittlichkeit, der persönlichen wie der sozialen. Ein jeder von den Testatoren stellt in seiner Beichte irgendein Laster bloß oder preist irgendeine Tugend. So schildert der Patriarch Ruben, der der biblischen Sage zufolge das „Bett seines Vaters" durch unerlaubten Verkehr mit dessen Kebsweib Bilha „befleckt" hat, die teuflische Gewalt des weiblichen Wesens und warnt vor dieser in Wendungen, die eines rauhen Asketen würdig wären: „Achtet nicht auf den Blick des Weibes und seid nicht allein mit einer verheirateten Frau, achtet nicht auf die Schönheit der Weiber . . . Flieht nun die Hurerei, meine Kinder, und befehlt euren Weibern und Töchtern, daß sie nicht ihre Häupter und ihre Angesichter schmücken". Simon spricht von den furchtbaren Folgen des Neides, da er selbst aus Neid seinen Bruder Joseph beinahe ins Verderben gestürzt hätte und sein ganzes Leben lang von Gewissensbissen geplagt worden sei. Levi und Juda, als die Stammväter der auserwählten Stämme, reden ein jeder von seiner nationalen Mission, aber auch sie warnen vor sittlich verwerflichen Eigenschaften: vor Eigendünkel, Habgier und Unzucht (dies letztere aus Anlaß der von Juda an Tamar begangenen Sünde); zur Buße wird dem Sünder empfohlen, sich des Genusses von Fleisch und Wein zu enthalten. Issakar und Sebulon, von denen der erstere den wackeren Ackerbauer, der andere den an der Küste

lebenden Fischer versinnbildlicht, predigen Einfalt und ein rechtschaffenes Arbeitsleben im Schoße der Natur: „Ich weiß, meine Söhne, daß in den letzten Zeiten eure Söhne die Einfalt verlassen und der Habgier anhängen werden . . . und sie werden den Ackerbau fahren lassen und werden zerstreut werden unter den Heiden." In den übrigen Testamenten der Patriarchen fällt das sich oft wiederholende, seltsame Vermächtnis auf: „den Willen Gottes festzuhalten und den Willen des Teufels zu verwerfen", was von dem Eindringen des parsischen Dualismus in die religiöse Vorstellungswelt zeugt. Der Teufel wird hier „Beliar" (Belial) genannt.

In den „Testamenten" wird häufig das „Buch Henoch" als eine alte heilige Geheimschrift erwähnt, aus der die Patriarchen ihre Weissagungen ablesen. Dies zeugt von einem gewissen Zusammenhang der beiden Apokryphen, und somit gilt das, was oben (§ 61) zur Kennzeichnung dieses früheren Werkes gesagt worden ist, auch für das spätere. Auch in den „Testamenten" tritt das gleiche Gemisch von pharisäischen und essäischen Elementen, von Gesetzestreue und Asketismus zutage wie im „Henoch", bei einem im allgemeinen gleich hohen Niveau des ethischen Idealismus der beiden Werke.

Die Fülle von nachbiblischen Legenden im erzählenden Teil macht dieses Buch den späteren „Midraschim" der talmudischen Epoche verwandt, und nicht selten stimmen sogar die Legenden selbst in den beiden Quellen überein. Jedoch macht sich in den „Testamenten" in einem noch höheren Maße als in dem „Buche Henoch" die Beimischung eines dritten Elementes bemerkbar: des christlichen. Die Interpolationen im Geiste der christlichen Dogmatik: über den Gottmenschen, den Erlöser, den „Hohepriester-Christus", über das Erscheinen Gottes auf Erden in menschlicher Gestalt zur Erlösung der Menscheit sind in dem ganzen Buche in einer solchen Fülle verstreut, daß viele in seinem Verfasser eines der Mitglieder der jüdisch-christlichen Sekte des I. oder II. Jahrhunderts erblickten. Dieser Vermutung widersprechen indessen die pharisäischen, ja auch die priesterlichen Elemente des Buches: die Hochhaltung des Gesetzes, des Tempelkultes, die Auszeichnung der Leviten-Priester als einer auserwählten Gruppe. Ein Christ würde über den Jerusalemer Tempel, der damals, nach dem Grundton des Buches zu urteilen, noch bestand, sowie über die Priester und die Allmacht des Gesetzes ganz anders geschrieben haben. So scheint es, daß der Grundtext der Feder eines

rechtgläubigen Juden oder zweier Juden, wenn man sich für die Doppelautorschaft eines Pharisäers und eines Essäers entscheidet, entstammt, die christlichen Einfügungen aber aus einer späteren Zeit, aus dem II. Jahrhundert, herrühren. Dies findet seine Bestätigung zum Teil darin, daß in der alten, nach dem ursprünglichen Text gemachten armenischen Übersetzung viele christologische Einfügungen fehlen. Der ganze Stil und verschiedene Einzelwendungen weisen darauf hin, daß das Buch ursprünglich in Judäa in hebräischer Sprache abgefaßt worden ist und dann ins Griechische übertragen und in christlichem Geiste umgearbeitet wurde; der griechische Text hat sich dank der Fürsorge der Kirche erhalten (die Kirchenväter Origenes und Hieronymus zitieren dieses Buch als ein außerkanonisches), während das von den Pharisäern nicht kanonisierte Original verschollen ist[1]).

Dagegen sind in einem anderen Werke dieser Zeit, in der „Himmelfahrt Moses'", die essäischen Anschauungen vorherrschend. Ursprünglich in hebräischer oder griechischer Sprache abgefaßt und von den Kirchenschriftstellern der ersten Jahrhunderte häufig erwähnt, hat sich das Buch jedoch nur in einer alten lateinischen Übersetzung unter dem Titel „Assumptio Mosis" erhalten, die im Jahre 1861 aufgefunden und veröffentlicht worden ist. In dem Buche wird eine von Moses vor seinem Tode an seinen Nachfolger Josua im transjordanischen Lande gehaltene Ansprache wiedergegeben. Der große Meister übergibt seinem Schüler die die künftigen Schicksale des jüdischen Volkes weissagenden Bücher zur Aufbewahrung, und übermittelt ihm bei diesem Anlaß zugleich eine Reihe mündlicher Prophezeiungen. Zehn Stämme werden dem Volksbunde abtrünnig werden, aber auch die zwei übriggebliebenen Stämme werden einem „König vom Osten" (Nebukadrezzar) zum Opfer fallen, der Jerusalem zerstören und seine Einwohner in die Gefangenschaft führen wird. Die aus der Gefangenschaft Heimgekehrten werden ihre Stadt

[1]) Im Jahre 1894 hat M. Gaster den hebräischen Text eines Teiles des Buches und zwar das „Testament des Naftali" in einer vom griechischen Text stark abweichenden Lesart entdeckt. Jedoch macht das Bruchstück nicht den Eindruck eines echten alten Textes und erscheint eher als eine freie Übersetzung nach dem griechischen Original. Es gibt auch eine aus dem Mittelalter stammende lateinische und slawische Übersetzung der „Patriarchentestamente". Die Vermutungen, denen zufolge die „Testamente" in der Epoche des Jochanan-Hyrkanus (Charles, The Apocrypha) oder gar im dritten vorchristlichen Jahrhundert (Ed. Meyer, Ursprung des Christentums, II, 12, 44) aufgetaucht sein sollen, scheinen uns nicht begründet zu sein.

und den Gottesdienst wiederherstellen, doch werden es „traurige und seufzende" Menschen sein; es wird dem Volke an Einmütigkeit gebrechen, der Altar wird von Dienern nichtpriesterlicher Herkunft entweiht werden (die Zeit des Antiochus Epiphanes), die Schriftgelehrten (doctores) werden parteiisch sein und das Recht beugen. Sodann werden Könige mit priesterlicher Würde erstehen (die Hasmonäer), aber auch sie werden Gottlosigkeiten im Tempel verüben (der Krieg der Hasmonäerbrüder?). Schließlich wird ein frecher und gottloser König — nicht aus dem Priestergeschlechte — erstehen (Herodes I.), der die Angesehensten des Volkes ausrotten wird; vierunddreißig Jahre lang wird er regieren, seine Söhne aber nur kürzere Zeit (Archelaus), denn Truppen aus dem Abendlande werden in das Land eindringen, deren Führer (Varus) einen Teil des Tempels einäschern und gar viele ans Kreuz schlagen wird. Dann werden sich die Zeiten erfüllen . . . Nunmehr wird die Weissagung des Moses immer dunkler: es ist die Rede von dem Auftauchen Scheinheiliger, Gewinnsüchtiger, die die Güter des Volkes fressen werden (wohl eine Anspielung auf die Priester der Procuratorenzeit). Eine neue Katastrophe wird verkündet: der König der Könige wird die Juden zum Abfall vom Gesetze, zu der Anbetung von Götzen zwingen (Caligula), doch wird das Volk errettet werden. Die Herrschaft des Teufels wird zu Ende gehen und es wird das Himmelreich anbrechen, die Zeit des Strafgerichts über die Heiden, eine Zeit der Glückseligkeit für Israel, das „auf Adlersschwingen" zum Sternenhimmel aufsteigen wird.

Das abweisende Verhalten des Verfassers der „Himmelfahrt Moses'" zu der ganzen Lebensordnung des damaligen Judäa, zu den höheren Gesellschaftsklassen, zu den Regierenden, den Priestern, ja sogar zu den Gelehrten verrät deutlich seine essäische Gesinnung. Das Buch ist wahrscheinlich bald nach der unruhvollen Zeit des Caligula entstanden, vielleicht unter der Einwirkung der lichten Zeitspanne der Regierungszeit Agrippas I., die dem pessimistisch gestimmten Verfasser als der Anbruch einer besseren Zeit erscheinen mochte.

§ 94. Die nationalen Kämpfe in der Diaspora: Ägypten, Syrien, Rom

In seiner Schrift „Gesandtschaft an Cajus" (Caligula) schildert Philo von Alexandrien die Ausbreitung der jüdischen Diaspora in der ersten Hälfte des I. Jahrhunderts der chr. Ära in folgender Weise:

„Jerusalem ist die Hauptstadt nicht nur von Judäa, sondern von den meisten Ländern (deren jüdischer Bevölkerung), wegen der Kolonien, die es ausgesandt hat in die angrenzenden Länder: Ägypten, Phönizien, Syrien, Coelesyrien, und in die weiter entfernten: Amphylien, Cilicien, in die meisten Teile von Asien (Kleinasen) bis nach Bithynien und in die entlegensten Winkel des Pontus; desgleichen nach *Europa:* Thessalien, Boethien, Macedonien, Ätolien, Attika, Argos, Korinth, in die schönsten Teile des Peleponnesus. Und nicht nur das Festland ist voll von den jüdischen Ansiedlern, sondern auch die bedeutendsten Inseln: Euböa, Cypern, Kreta. Und ich schweige von den Ländern jenseits des Euphrat; denn alle, mit Ausnahme eines geringen Teiles, Babylons und der ringsum gelegenen fruchtbaren Gegenden, haben jüdische Einwohner". In der Apostelgeschichte (2, 5—11), in der die christliche Propaganda der vierziger und fünfziger Jahre des I. Jahrhunderts geschildert wird, werden jüdische Wallfahrer erwähnt, die aus Parthien, Mesopotamien, Kleinasien, Ägypten, Libyen (Cyrenaica) und Rom nach Jerusalem zu pilgern pflegten. Der Apostel Paulus findet in vielen Städten Kleinasiens und Griechenlands, wo er zwischen 40 und 60 die Lehre Christi predigte[1]), jüdische „Synagogen" vor. Aus ihren asiatischen Zentren dringt die jüdische Diaspora immer weiter nach Europa vor. Nicht allein Griechenland und Italien, sondern auch die entferntesten Kolonien der Griechen und Römer auf dem europäischen Festlande ziehen jüdische Ansiedler an. Einzelne Diasporasplitter geraten schon früh an die nördliche Küste des Pontus Euxinus (Schwarzes Meer), und Denkmäler aus dem I. Jahrhundert legen Zeugnis von jüdisch-hellenistischen Gemeinden auf der Halbinsel Krim ab.

Als Zentren des kulturellen Lebens behaupten sich auch in dieser Epoche die alten Diasporagemeinden in Ägypten und Syrien, insbesondere *Alexandrien.* Doch unruhvoll und stürmisch gestaltet sich das Leben in diesen Zentren. Die Erschütterung, die die alexandrinische Gemeinde unter Caligula erfuhr (§ 72), hinterließ tiefe Spuren. Die gegenseitigen Beziehungen zwischen den Griechen und Juden in der „Kosmopolis" waren für immer getrübt. Nach dem Tode Caligulas machte sich unter den alexandrinischen Juden eine Bewegung bemerkbar, die darauf ausging, für die kürzlich erduldete Judenhetze Rache

[1]) Die Briefe des Apostels Paulus. S. Apostelgeschichte 13, 14; 14, 1; 16—18 (Antiochia, Ikonion, Philippi, Thessalonike, Korinth, Ephesus u. a.).

zu nehmen; doch befahl Kaiser Claudius seinem Statthalter in Ägypten, die Zwistigkeiten im Keime zu ersticken. Zugleich traf der Kaiser auf das Drängen des Königs Agrippa I. hin auch wirksamere Maßnahmen zur Beschwichtigung der erregten jüdischen Bevölkerung: durch einen besonderen Erlaß, der in sehr energischen Wendungen[1]) abgefaßt war, gab er den wahnwitzigen Anschlag seines Vorgängers auf das religiöse Gewissen der Juden der Verurteilung preis und verkündete seinen Willen, daß „dem jüdischen Volke (in Ägypten) sein Recht in keiner Weise verkürzt werde" und daß ihm die Selbstverwaltung mit der Befugnis, einen eigenen Ethnarchen zu wählen, zugestanden werden solle. Dabei forderte der neue Kaiser, daß „von beiden Seiten alles vermieden werde, wodurch neue Unruhen entstehen könnten".

Zugleich erließ Kaiser Claudius auf die Fürbitte der Könige Agrippa I. und Herodes von Chalkis ein Edikt, das die Freiheiten und Vorrechte der Juden in allen Rom untergebenen Provinzen bestätigte. „Ich erachte es für billig — heißt es in diesem Erlaß —, daß man in keiner griechischen Stadt die Juden der Rechte beraube, die ihnen unter dem göttlichen Augustus bestätigt worden sind. Auch erachte ich es als gerecht, daß die Juden in unserem gesamten Reiche ihren herkömmlichen Gebräuchen, ohne alle Anfechtungen, treu bleiben, doch unter der Bedingung, daß sie sich duldsam benehmen und die religiösen Gebräuche anderer Völker nicht verachten". Der Erlaß sollte den Behörden aller Städte sowohl innerhalb wie außerhalb Italiens kundgegeben und allerorten an einem geeigneten Platz zur allgemeinen Kenntnisnahme angeschlagen werden.

Doch war es nicht leicht, in Alexandrien die aufgepeitschten Leidenschaften zu dämpfen. Die judenfeindliche Agitation in den öffentlichen Versammlungen und in der Literatur ließ nicht nach. Ein typischer Vertreter des alexandrinischen Judenhasses war jener „Grammatiker" Apion, der an der Spitze der nach der Judenhetze in Alexandrien zu Caligula geschickten judenfeindlichen Gesandtschaft stand. Ein den Griechen assimilierter Ägypter, der auch das „alexandrinische Bürgerrecht" erhalten hatte, kannte Apion voll neophytischen Eifers in seiner Lobpreisung der griechischen Kultur keine Grenzen. In Alexandrien, Rom und anderen Städten Griechenlands

[1]) Wenn man der Treue der Textwiedergabe in Ant. XIX, 5 Glauben schenken will. Vgl. unten, Anhang, Note 6.

machte er sich durch seine Vorträge über Homer sowie über die Glaubensformen und Sitten verschiedener Völker als Wanderrhetor einen gewissen Namen; doch waren diese Vorträge reicher an Dichtung denn an Wahrheit und besonders reich an unverhohlener Prahlerei. So nahm z. B. Apion keinen Anstand zu erklären, Alexandrien könne auf ihn als seinen Mitbürger stolz sein, und er hätte es in der Hand, jeden, dem er eine Schrift zueignen wollte, unsterblich zu machen. Der Kaiser Tiberius, dessen Gunst sich dieser Abenteurer zu verschaffen suchte, nannte ihn die „Weltglocke" (cymbalum mundi), wozu der römische Schriftsteller Plinius der Ältere bemerkt, es wäre richtiger, ihn die „Pauke seines eigenen Ruhmes" (propriae famae tympanum) zu nennen. Dies war nun der Mann, der den literarischen Vernichtungsfeldzug gegen das Judentum eröffnete. In seine „Ägyptischen Bücher" (Aigyptiaca) fügte er eine skrupellose Schmähschrift gegen die Juden im allgemeinen und gegen die alexandrinischen im besonderen ein. Er wiederholt die sinnlose, noch von Manetho erfundene judenfeindliche Legende über den Auszug der Israeliten aus Ägypten und ergänzt die Charakteristik des jüdischen Volkes und seiner Religion durch abergläubische Ammenmärchen, die um jene Zeit unter den Heiden im Umlauf waren. So erzählt Apion, im Jerusalemer Tempel wäre ein aus Gold gefertigter Eselskopf aufgestellt gewesen, den die Juden bis zu der Zeit des Antiochus Epiphanes angebetet hätten; des weiteren behauptet er, die Juden pflegten alljährlich irgendeinen Griechen zu rauben, ihn ein Jahr lang im Tempel zu mästen, um ihn dann in einen Wald zu schleifen und dort nach besonderem Ritus zu töten, wobei sie Haß gegen die Griechen schwüren; einen solchen zum Zwecke des Abschlachtens gemästeten Griechen soll einstmals Antiochus Epiphanes im Jerusalemer Tempel aufgefunden haben. Diesen ganzen Lügenwust benötigte Apion, um die ihm verhaßten alexandrinischen Juden anschwärzen zu können. Er trat hierbei nur als Werkzeug der damals betriebenen judenfeindlichen Agitation auf, die darauf ausging, die Juden Alexandriens ihrer bürgerlichen Rechte zu berauben. Der Hetzer gab sich alle Mühe, zu beweisen, daß die Juden in Ägypten Eindringlinge seien, daß sie sich dort auf gesetzwidrige Weise das Bürgerrecht angeeignet hätten, daß sie nicht nur den Griechen, sondern auch den Römern feind seien, wie dies aus ihrer Ablehnung des „Caesarenkultes" erhelle. Die Schriftstellerei des Apion war darauf berechnet, die Geister in Alexandrien

in Erregung zu versetzen und auch in Rom Eindruck zu machen. Die alexandrinische Judenhetze im Jahre 38 setzte dieser literarischen Agitation, die die Straßenagitation der Volksverführer von der Art eines Isidorus und Lampon aufs beste ergänzte, eine ihrer durchaus würdige Krone auf. Doch erwies sich die Propaganda des Apion als noch weit schädlicher denn die Hetzarbeit der Straßenagitatoren, da sie ihre Wirkung auch weit über die Grenzen Ägyptens hinaus nicht verfehlte. Die in der Schmähschrift verewigten Lügen verzerrten noch lange die Vorstellungen der Heiden vom Judentum, und die besten Schriftsteller der Antike standen unter ihrem Einfluß. Aus dieser Quelle eben schöpften Plutarch, Tacitus und die anderen ihre sonderbaren Begriffe von der Religion und der Lebensweise der Juden. Die schädliche Einwirkung der Schriften des Apion bewog nun den jüdischen Geschichtsschreiber Josephus Flavius, eine „Widerlegung" abzufassen („Über das hohe Alter des jüdischen Volkes — gegen Apion"), in der er die Verleumdungen des fixen Alexandriners erbarmungslos der Lächerlichkeit preisgab und ihn selbst der Verfälschung geschichtlicher und zeitgenössischer Tatsachen überführte.

Während der Regierungszeit des Kaisers Claudius, in der die römische Obergewalt sich den Juden gegenüber wohlwollend verhielt, vermochte die Agitation der Judenhasser keine praktischen Folgen nach sich zu ziehen. Doch später änderte sich die Lage. Die von Claudius im Zaume gehaltenen alexandrinischen Judenhasser schöpften unter *Nero* neuen Mut. Nach dem Vorbild der Caesareer trafen auch die ortsansässigen Griechen Anstalten zur Entsendung einer Abordnung nach Rom, die um die Abschaffung der jüdischen Gleichberechtigung ansuchen sollte. Im Zusammenhange mit eben diesen Anstalten spielte sich jene oben (§ 82) geschilderte Metzelei zu Alexandrien ab, die seitens der jüdischen Bevölkerung Tausende von Opfern forderte. Dies geschah in dem verhängnisvollen Jahre 66, im Jahre der Erhebung Judäas gegen Rom und der Erhebung der heidnischen Welt gegen die Juden. Darauf mußte die alexandrinische jüdische Gemeinde vier Jahre lang voll Kummer die qualvolle Agonie Judäas miterleben und dann, nach dem Falle von Jerusalem, Flüchtlinge aus dem Mutterlande in ihrer Mitte sehen, Überreste der zerstreuten zelotischen Scharen, Haufen von Helden, die nunmehr hier bei ihren Stammesgenossen Rachegefühle gegen den Welträuber, den Zerstörer der heiligen Stadt, anzufachen sich bemühten. So springen

die Funken des in Judäa gelöschten revolutionären Brandes auf Ägypten und das benachbarte Cyrenaica über.

Zur selben Zeit, als in Judäa der Schlußakt des großen Krieges seinem Ende entgegenging, im Jahre des Falles der Festung Masada (73), machten sich in Alexandrien Anzeichen einer revolutionären Gärung bemerkbar. Die aus Palästina eingetroffene zahlreiche Zelotengruppe (Josephus Flavius nennt sie „Sikarier") machte die Grausamkeit der Römer weit und breit bekannt und reizte die alexandrinischen Juden zu einem Aufstande auf. Die in Erregung versetzte Volksmasse war schon bereit, den Agitatoren zu folgen und das Banner des Aufstandes zu entfalten, doch die jüdische Aristokratie Alexandriens trat dem Drängen des Volkes mit Entschiedenheit entgegen. Die Mitglieder der jüdischen „Gerusia" überredeten das Volk, sich zu beruhigen, indem sie auf die verderblichen Folgen des geplanten ungleichen Kampfes mit den Römern bei dem feindseligen Verhalten der es umgebenden griechischen Bevölkerung hinwiesen. Diese Gründe konnten ihre Wirkung auf die Alexandriner, die erst vor kurzem so fürchterliche Verfolgungen hatten erdulden müssen, nicht verfehlen. So blieben denn die Organisatoren des Aufstandes ohne Gefolgschaft. Viele von denen, die bis dahin den Zeloten Zuflucht gewährt hatten, begannen jetzt, sie um ihrer persönlichen Sicherheit willen den römischen Behörden auszuliefern, und der römische Präfekt Julius Lupus versäumte nicht, die Aufrührer aufs grausamste zu bestrafen. Die Römer wollten die gefangenen Zeloten auf der Folterbank zu der Erklärung zwingen, sie würden fortan treue Untertanen des römischen Kaisers sein; doch die Unversöhnlichen, die Rom ewigen Haß geschworen hatten, erduldeten standhaft jede Marter und weigerten sich hartnäckig, sich dem Feinde zu unterwerfen. „Staunenerregend war — so sagt der den Zeloten nichts weniger als gewogene Josephus Flavius — ihre Standhaftigkeit und Seelenstärke . . . Sie bewahrten alle ihre Geistesgröße, als ob ihr Leib keine Empfindung und ihre Seele über die Martern beinahe Freude hätte. Am meisten Staunen erregten die jungen Knaben, denn auch von ihnen ließ sich keiner dahin bringen, den Kaiser seinen Herrn zu nennen".

Viele Zeloten flüchteten vor dem grausamen Strafgericht des Lupus nach Theben und in andere Städte Oberägyptens. Es entstand die Befürchtung, daß auch dort Unruhen ausbrechen könnten. Dem Kaiser wurde darüber Bericht erstattet. Noch unter dem Eindruck des

eben zu Ende geführten jüdischen Krieges stehend, geriet Vespasian in hellen Zorn: es schien ihm nunmehr, daß der revolutionäre Brand unter den Juden nie zum Erlöschen kommen werde. Es galt, außerordentliche Maßnahmen zu ergreifen, damit Ägypten nicht zum Herd einer neuen nationalen Bewegung werde. Wie es scheint, bestand die Besorgnis, daß die ihres zentralen Heiligtums, des Jerusalemer Tempels, beraubten jüdischen Patrioten sich jetzt den „Oniastempel" im Heliopolisbezirke nutzbar machen würden, um ihn zum religiösen Mittelpunkt für die von Haß gegen Rom erfüllten Flüchtlinge aus Judäa zu machen. Um nun die Bewegung im Keime zu ersticken, gab Vespasian seinem Statthalter Lupus den Befehl, den „Jahvetempel" zu Leontopolis, der 233 Jahre lang den religiösen Mittelpunkt der ägyptischen Diaspora gebildet hatte, zu schließen (73). Der Nachfolger des Lupus im Statthalteramte, Paulinus, untersagte überdies den Juden, sogar den Bereich des „geweihten Oniasbezirkes" zur Abhaltung des Gottesdienstes zu betreten. Der Oniasbezirk wurde öde und leer. Durch die Beseitigung des alten Heiligtums wurde der ägyptischen Diaspora ein harter Schlag versetzt, von dem sie sich nie mehr zu erholen vermochte.

Zur gleichen Zeit kam es auch in dem benachbarten Libyen, in der Stadt Cyrene zu Unruhen. Der flüchtige Zelot *Jonathan* wiegelte die jüdischen Einwohner Cyrenes zu einem Aufruhr auf. Ihm schlossen sich nahezu zweitausend Mann an. Doch unterdrückte der römische Statthalter des libyschen Gebietes, Catullus, den Aufruhr mit Waffengewalt und ließ den dabei festgenommenen Jonathan gefesselt nach Rom bringen. Um seine Verdienste aufzubauschen, suchte Catullus auch einflußreiche Juden Alexandriens und Roms, darunter den „Friedensfreund" Josephus Flavius, in die Sache zu verwickeln, indem er sie der geheimen Unterstützung der revolutionären Organisation beschuldigte; doch schlug sein Versuch fehl. Vespasian begnügte sich mit der Hinrichtung des Jonathan: der Held wurde gegeißelt und dann lebendig verbrannt.

Auch in einem anderen Diasporazentrum, im syrischen *Antiochia*, war der Abschluß dieser Epoche durch Zusammenstöße zwischen den Juden und der ortsansässigen griechischen Bevölkerung gekennzeichnet. Bis dahin hatte sich zwischen den beiden Teilen der Bevölkerung Antiochias keine Feindseligkeit bemerkbar gemacht. Die zahlreiche jüdische Gemeinde übte hier in weitestem Maße ihre Selbstverwal-

tungsvorrechte aus, besaß ihre eigenen „Archonten" (Oberen) und war auf die Pracht ihrer Synagoge stolz. In manchen Kreisen der heidnischen Gesellschaft machte sich sogar ein gewisser Hang zum Judaismus sowie zu der dort eben eindringenden christlichen Lehre bemerkbar. Als im Jahre 66 überall die nationalen Kämpfe ausgebrochen waren, ließen es die Heiden in Antiochia zu einer Judenhetze nicht kommen. Doch bald darauf, als Vespasian in Syrien seine Legionen zur Züchtigung des meuternden Judäa sammelte, brach auch hier eine anti-jüdische Bewegung aus. Ihr Urheber war ein Sprößling der antiochenischen Juden selbst: ein gewisser *Antiochus*, der Sohn eines dortigen jüdischen Archonten, der seiner Religion abtrünnig geworden war und sich durch Verrat bei den ortsansässigen Griechen und Römern einschmeicheln wollte. Antiochus erklärte nun im Theater angesichts einer großen Bürgermenge, sein Vater und andere Vertreter der dortigen jüdischen Gemeinde hätten den Entschluß gefaßt, in einer Nacht die ganze Stadt in Asche zu legen. Die Denunziation mag vielleicht mit den Vorbereitungen der Juden zur Selbstwehr für den Fall einer Judenhetze in Zusammenhang gestanden haben, doch war sie in der Form, in der sie Antiochus vorbrachte, nichts als eine niederträchtige Verleumdung. Der Denunziant erreichte trotzdem sein Ziel. Die wütend gewordene Menge ergriff die verleumdeten Gemeindemitglieder sowie deren vermeintliche Mittäter, einige von außerhalb gekommene Juden, und verbrannte sie kurzerhand in der Nähe des Theaters auf einem Scheiterhaufen. Viele Juden wurden außerdem gezwungen, Opfer „nach hellenischem Ritus" darzubringen (vielleicht zu Ehren des Kaisers), wobei man die Widerstrebenden für Verschwörer erklärte und niedermachte. Der verräterische Renegat vermochte seine böse Tat nur unter der Mitwirkung der römischen Behörden in Antiochia zur Ausführung zu bringen, die die Juden damals allenthalben als kriegführende Partei, als Sprößlinge einer aufrührerischen Nation behandelten. So gab denn der römische Stadtvogt dem Antiochus eine Soldatenabteilung, mit deren Hilfe der judenfeindliche Jude seine Volksgenossen zwang, am Sabbat Arbeiten zu verrichten und die Ruhe des heiligen Tages zu verletzen.

Kurz darauf brach in Antiochia wirklich eine Feuersbrunst aus, die die Agora (den Markt), das Gebäude des Stadtrates mit dem Archiv und den Palast vernichtete. Antiochus beeilte sich, die Juden der

Brandstiftung zu beschuldigen. Schon war der Pöbel bereit, dem Hetzer zu folgen, und der jüdischen Gemeinde drohte ein fürchterliches Blutbad; da griff jedoch der römische Legat Collega ein und untersagte strengstens jede Selbsthilfe, bis die Sache durch die Behörden aufgeklärt werden würde. Die Nachforschungen ergaben, daß die Feuersbrunst von einigen in Armut verfallenen Schuldnern angelegt worden war, die ihre im Stadtarchiv aufbewahrten Schuldverschreibungen vernichten wollten. So ward die Judenhetze verhütet, doch hatte die Gemeinde von Antiochia bis dahin eine Reihe sorgenvoller Tage zu überstehen (67).

Nachdem den antiochenischen Judenhassern die Organisierung der Hetze mißlungen war, richteten sie all ihre Anstrengungen auf eine legale Bekämpfung der Juden. Zu diesem Zwecke beschlossen sie, sich die patriotische Stimmung der Römer in der Zeit nach der Unterdrückung des jüdischen Aufstandes zunutze zu machen. Als nach der Einnahme von Jerusalem Titus sich auf seinem Triumphzuge durch Syrien befand, bereiteten ihm die Griechen von Antiochia einen begeisterten Empfang. Sie zogen aus der Stadt dem Sieger entgegen und hier ertönten mitten im Begrüßungsjubel Rufe aus der Menge, die die Vertreibung der „Feinde Roms" aus Antiochia verlangten. Titus ließ die Zurufe unerwidert. Als sich aber dann im Stadttheater die Mitglieder des Stadtrates mit der gleichen Bitte an Titus wandten, bekamen sie zur Antwort, daß die Juden schon aus dem Grunde nicht vertrieben werden könnten, weil die Vertriebenen, deren Vaterland eben zerstört worden sei, nirgends Unterkunft finden würden. Auch die Bitte der antiochenischen Griechen, die Erztafeln, auf denen die Rechte und die Freiheiten der Juden von Antiochia eingeprägt waren, zerstören zu dürfen, wurde von Titus abschlägig beschieden.

Dagegen teilte, wie wir bereits wissen (§ 82), eine andere jüdische Gemeinde in Syrien, die von Damaskus, das Los, das im Jahre des Schreckens viele Diasporagemeinden getroffen hatte. In dem Augenblick der Niederlage des Cestius Gallus in Judäa konnte oder wollte die römische Macht denjenigen, die die Juden unter der Parole der Rache für die Ehrenverletzung Roms vernichteten, nicht entgegentreten.

In *Rom* selbst war die jüdische Gemeinde vor den Ausschreitungen des Pöbels allerdings geschützt, doch war ihre Lage in dieser unruhvollen Zeit nichts weniger als günstig. Nach den Repressivmaß-

nahmen des Kaisers Tiberius (§ 68) wurde die römische Gemeinde unter dessen Nachfolgern wieder aufgebaut. Das Haupt der Gesandtschaft an Caligula, Philo von Alexandrien, scheint während seines Aufenthaltes in Rom mit den dortigen Juden in Verbindung gestanden zu haben. Unter Claudius und Nero mußte die Gemeinde viel unter den Verfolgungen leiden, denen dort die Anhänger des neugeborenen Christentums ausgesetzt waren (unten, §§ 95 u. 104). Wie es den römischen Juden in den Jahren des großen nationalen Krieges zumute gewesen sein mag, als alles ringsum von Wut gegen das „aufrührerische Volk" erfüllt war, und, als sie später bei dem Triumphzug des Vespasian und des Titus durch die Straßen Roms die Siegestrophäen, die Geräte aus dem eingeäscherten Tempel und die gefesselten Helden zu Gesicht bekamen, kann man sich leicht denken. Die nationale Trauer mußte besonders schmerzlich in der jüdischen Kolonie der jubelnden Hauptstadt empfunden werden. Das einzige, was diese Kolonie zur Erleichterung des Volkselends noch zu unternehmen vermochte, waren die Bemühungen, möglichst viele der nach Italien in Gefangenschaft abgeführten oder in die Sklaverei geratenen Volksgenossen loszukaufen. Die losgekauften Gefangenen oder Sklaven wurden zu Mitgliedern der jüdischen Gemeinde Roms und verpflanzten so die nationalen Traditionen der zerstörten Heimat dahin.

§ 95. Die Propaganda des Judaismus und die Proselyten

Überaus bemerkenswert ist es, daß gerade in dem Jahrhundert des größten nationalen Antagonismus zwischen den Juden und den anderen Völkern zugleich in den verschiedenen Schichten der heidnischen Bevölkerung der stärkste Hang zur jüdischen Religion zutage trat. Darin kam die Wirkung jener Kräfte der Anziehung und Abstoßung zum Vorschein, die gleichzeitig das Verhalten der antiken Welt zum Judaismus bestimmten. Vieles an der jüdischen nationalen Kultur war der griechisch-römischen Gesellschaft gewiß fremd. Aufreizend war die innere Abgesondertheit und Zurückhaltung des winzigen jüdischen Volkes den es umgebenden, auf ihre Bildung so stolzen Völkern gegenüber; verletzend war auch die Verachtung, mit der die Juden auf jede Art von Gottheitsdarstellung und auf den komplizierten heidnischen Kultus überhaupt herabblickten, den die Griechen und Römer in einem so hohen Maße mit raffinierter Symbolik und

ästhetischer Sinngebung bereicherten. Die bilderlose Religion der Juden schien dem Heiden ebenso verbildet und der Schönheit entbehrend zu sein, wie dem Juden der antike Götzendienst und die heidnische Mythologie ein Greuel waren[1]). Auf den gemeinen Mann unter den Heiden, der in dem Standbild seiner Gottheit ein beseeltes Wesen sah, machte der betende Jude den seltsamen Eindruck eines Menschen, der zu sich selbst oder zum Himmel redet (daher das römische coelicolae: zum Himmel Betende). Sonderbar und mitunter auch lächerlich erschienen die mit peinlicher Strenge befolgten religiösen Bräuche und Sitten der Juden. Und dennoch sehen wir zur selben Zeit, wie sich jener geistige Prozeß unabwendbar auswirkt, der sich allmählich in dem Schoße der heidnischen Welt vollzog und von dem Polytheismus zum Monotheismus hinüberführte. Die gebildeten Griechen und Römer, die die Lehre des Judaismus aus der griechischen Bibelübersetzung und den Werken der jüdisch-hellenistischen

---

[1]) Welchen Abscheu sogar Juden mit römischer Bildung gegen die griechisch-römische Abgötterei empfanden, ist aus der ätzenden Kritik zu ersehen, die Josephus Flavius an der griechischen Mythologie übt, an all diesen Vorstellungen von Zeus und den anderen Göttern und Göttinnen mit ihren Ausschweifungen und den niedrigen Leidenschaften, die dadurch auch für die menschliche Gesellschaft legitim wurden (Contra Apion. II, 33—35): „Sie (die Dichter und Gesetzgeber) bestimmten die Zahl der Götter nach eigenem Gutdünken, ließen nach eigener Willkür die einen von den anderen abstammen, unterschieden sie voneinander als wären es Tierarten, je nach Wohnort und Lebensweise, indem sie den einen die Erde, den anderen das Meer zuwiesen, die ältesten aber in den Tartarus einschlossen. Für die Götter nun, denen sie den Himmel zugewiesen hatten, setzten sie einen ‚Vater' (Zeus) ein, in Wirklichkeit aber einen Tyrannen und Despoten, gegen den sich eine Verschwörung der Gattin, des Bruders und der aus seinem Kopfe geborenen Tochter (Hera, Poseidon, Pallas-Athene) bildet, um ihn einzusperren, wie er es selbst mit dem eigenen Vater (Kronos) getan hatte . . . Sie alle, Götter wie Göttinnen, geben sich ausschweifendem Geschlechtsverkehr mit Menschen hin. Die mächtigsten der Götter, und vor allem der edle Vater selbst (Zeus), sehen in aller Ruhe zu, wie man die von ihnen verführten oder geschwängerten Frauen in den Kerker wirft oder im Meere ertränkt (Lete, Semele u. a.). Schamlos ergötzen sich die Götter am Ehebruch, der bei ihnen im Himmel verübt wird (eine Anspielung auf die Episode bei Homer, in der die Götter am Anblick des Ares und der Aphrodite Gefallen finden, die von dem Gatten der letzteren, Hephästus, auf dem Ehebette ertappt und durch eine besondere Kunstvorrichtung so gefesselt werden, daß die Liebhabenden sich nicht von der Stelle rühren können) . . . Die Menschen legten ihren Göttern Kleinmut und Furchtsamkeit, Jähzorn und Tücke und die niedrigsten Leidenschaften bei . . . Die Maler und die Bildhauer ersannen ein jeder irgendeine neue Gestalt der Gottheit, wobei der eine sie aus Ton formte, der andere zeichnete, während die ruhmreichsten Künstler für ihre Werke Elfenbein und Gold als Materialien gebrauchten."

Literatur kennen lernten, fühlten sich von den dieser Lehre eigentümlichen erhabenen Begriffen von Gott, Sittlichkeit und Lebenssinn oft unwiderstehlich angezogen. Die Lehre von dem abstrakten Gotte, dem Schöpfer der Welt und zugleich dem Born höchster Wahrheit, vom ethischen Monotheismus, der das Doppelproblem des Glaubens und der Sittlichkeit zur Lösung brachte, mußte einem weder in der Mythologie des Heidentums, noch in der kühlen „vernunftgemäßen Tugend" der Stoiker Befriedigung findenden Geist überaus zusagen. Viele Eigentümlichkeiten der jüdischen Lebensführung mochten auch auf das gemeine Volk anziehend gewirkt haben. Die große Anhänglichkeit der Juden an ihren Glauben und ihre Sitten, der den höheren Geistesbedürfnissen geweihte Sabbat, die Reinheit des Familienlebens, die Kraft, sein Leben für seine religiöse Überzeugung hinzugeben, die namentlich in der Abweisung des „Caesarenkultes" unter Caligula zutage getreten war — all dies nötigte unwillkürlich auch denen Achtung vor dem Judaismus ab, die sich durch die Fülle seiner äußeren Riten abgestoßen fühlten. Schließlich spielte bei alledem auch die aktive jüdische *Propaganda* keine geringe Rolle. Die Mitglieder der jüdischen autonomen Gemeinden in der Diaspora waren nämlich gar oft genötigt, den Fremdgläubigen die Berechtigung ihrer religiösen Überzeugungen zu beweisen, und von hier aus war es nur ein Schritt zum Nachweis der Verkehrtheit der entgegengesetzten Ansichten. So trat denn dem Apologeten der Missionar zur Seite. Die Behauptung des Evangelisten, wonach „die Schriftgelehrten Land und Wasser umzogen, um auch nur einen einzigen Menschen zu bekehren" (Matth. 23, 15), mag wohl auf Übertreibung beruhen; es erscheint jedoch durchaus nicht unwahrscheinlich, daß nicht nur die jüdischen Gelehrten, sondern auch die reisenden Kaufleute jede günstige Gelegenheit benutzten, um unter den Andersgläubigen, mit denen sie in geschäftlichen Beziehungen standen, für die Ideen des Judaismus zu werben.

Die Folge von alledem war eine weite Ausbreitung jüdischer religiöser Ansichten und Bräuche unter den heidnischen Massen der Diasporaländer in Syrien, Kleinasien, Griechenland, Italien. „Unsere Gesetze — so erzählt Josephus Flavius — finden immer mehr Anklang bei den anderen Völkern . . . Viele der Hellenen sind zu unseren Gesetzen übergegangen; *die einen sind dabei geblieben, andere, welche der Standhaftigkeit nicht fähig waren, sind wieder abgefallen*". In

Antiochia strömten zum jüdischen Gottesdienst in den Synagogen große Massen von Heiden herbei. „Sie (die Juden von Antiochia) — berichtet derselbe Zeitgenosse — zogen zu ihrem Glauben eine große Menge Hellenen heran und machten sie gleichsam zu einem Bestandteil ihrer Gemeinde". Besonders gern nahmen die Frauen das jüdische Gesetz an, was in der größeren Leichtigkeit der für sie geltenden Übertrittsform (das Fehlen des Beschneidungsritus) seinen Grund haben mochte. So bekannten sich in Damaskus viele Frauen zum Judentum, und sie waren es, die ihre heidnischen Männer während der Judenhetzen in den Jahren 66—67 von Gewalttaten gegen die Juden zurückhielten. Es unterliegt gar keinem Zweifel, daß der Brauch der Beschneidung als des Symbols des Eintritts in den „Bund Abrahams" der Bekehrung der Heiden zum Judentum am meisten im Wege stand. Hätten sich die geistigen Führer des jüdischen Volkes zu jener Zeit entschlossen, den neubekehrten Erwachsenen diese Operation zu erlassen und sie nur für deren künftige Kinder als verbindlich zu erklären, so wären dem Judentum im Laufe der Zeit Millionen neuer Bekenner zugeströmt.

In Kleinasien drangen Elemente des Judaismus in jenes bunte Gemisch der orientalisch-hellenischen Kulte, das den charakteristischen Zug dieser Ländergruppe bildete, in der der Prozeß der Orientalisierung des Hellenismus mit besonderer Intensität vor sich ging. Hier herrschte ein religiöser Synkretismus vor. Die Baale und Astarten des alten Kanaan, die griechischen Adonis (Tammus der Semiten) und Aphrodite, die phrygischen Attis und Cybele, die ägyptischen Osiris und Isis endlich der parthische Mithra — sie alle verschmolzen zu einer einzigen Götterfamilie. Die Kulte hatten oft einen orgiastischen Charakter. Sie waren den Vorstellungen von der „Mutter der Götter", der fruchtbaren und gebärenden Göttin, sowie von dem sterbenden und auferstehenden Gotte, dem Sinnbild des Verwelkens und Wiederaufblühens der Natur, des Herbstes und des Frühlings, angepaßt. Daher auch die „heilige Prostitution", die in Pergamon, Phrygien, Cilicien und den anderen Gegenden Kleinasiens weit verbreitet war, wo die Mädchen die Tempel füllten, um sich dem ersten besten hinzugeben und den von ihm erhaltenen Lohn zugunsten der Göttin, d. i. des Tempels ihres Namens (die von dem Deuteronomium verpönte „Buhlerinnengabe") zu spenden. Aber auch all die Zeremonien des Beweinens des sterbenden Adonis oder Attis und der Freudentaumel zu

Ehren der auferstehenden Gottheit, all diese Mysterien und Orgien, mittels derer die Priester die Menschen, ihre Leidenschaften aufpeitschend, an sich fesselten, hatten hierin ihren Grund. In dieses Gemisch von Glaubens- und Kultformen drang nun der Judaismus ein, dessen Anhänger ihre Gemeinden und Synagogen in allen Städten Kleinasiens und Griechenlands hatten, und brachte den Gärstoff der Zersetzung mit sich. Lange kämpfte der Hellenismus gegen die Vorstellung von einem einzigen, unsichtbaren, von den Menschen durch eine undurchdringliche Hülle getrennten Gotte; die Juden schienen den Griechen „gottlose" Menschen zu sein, die die Götter abschaffen und die Tempel aller sinnfälligen Darstellungen berauben wollten; und doch verrichtete der jüdische Gärstoff sein Vernichtungswerk, indem er die Bahn für eine neue Weltanschauung freilegte. Dem reinen Judaismus war es freilich nicht beschieden, in diesem Reiche des Heidentums zu triumphieren; das kompromißfähigere Christentum jedoch fand hier ein weites, zum Teil schon gelockertes Feld für eine erfolgreiche Propaganda.

Äußerst komplizierte Folgen verursachte das Eindringen des Judaismus in *Rom*, wo die religiösen Kulte unter der Vormundschaft der Staatsgesetze standen, die jede Abweichung von der offiziellen Religion der Priester und der Auguren erbarmungslos verfolgten. Die orientalisch-hellenischen synkretistischen Kulte gewannen in Italien besonders nach den Siegen des Pompejus im Orient an Ausdehnung, gerade als auch die jüdische Einwanderung nach Rom größere Dimensionen anzunehmen begann. Im I. Jahrhundert des Kaiserreiches kämpfte die Regierung unausgesetzt gegen die in Rom eindringenden unzüchtigen Kulte der Isis und Cybele, gegen die ägyptischen Mysterien und kleinasiatischen Tempelorgien, und da gleichzeitig auch der Judaismus dort an Boden gewann, so wurden auch dessen Anhänger mitunter von den Unterdrückungsmaßnahmen betroffen. Unter Kaiser Tiberius bekundeten, dem Zeugnis der Geschichtsschreiber zufolge (Josephus Flavius, Suetonius, Tacitus), viele Römer einen Hang zu „ägyptischen und judäischen Riten". In der Stadt Rom selbst bestand ein Tempel der Isis, wo die „Schamlosigkeiten kein Ende nehmen wollten". Die Behörden nahmen erst nach einer aufsehenerregenden Skandalgeschichte in der großen Welt davon Notiz. Eine schöne römische Matrone Paulina, eine Verehrerin des Isiskultes, wies nämlich einen in sie verliebten jungen Mann, Dezius Mundus, ab. Der abge-

wiesene Liebhaber bestach darauf die Priester des Isistempels, und diese verkündeten nun der Paulina, daß sie der Gott Anubis selbst, der mit ihr, dem Isisritus gemäß, eine Nacht verbringen wolle, zu sich berufe. Durch die hohe Ehre geschmeichelt, begab sich Paulina mit Einwilligung ihres Gatten in den Tempel und brachte dort eine Nacht mit dem „Gotte" zu; bald aber wurde es bekannt, daß unter dem Schutze der Nacht an Stelle des Gottes Mundus untergeschoben worden war, der auf diese Weise sein Ziel erreichte und später mit seinem Siege prahlte. Zur selben Zeit wurden vier jüdische Abenteurer, deren einer sich für einen Kenner des Mosesgesetzes ausgab, bei folgendem Gaunerstreich ertappt: sie überredeten die Gattin eines römischen Würdenträgers namens Fulvia, eine Verehrerin des Judaismus, Gold und Purpur als Weihgaben für den Jerusalemer Tempel zu schicken; nachdem sie aber die Kostbarkeiten zur Weiterbeförderung nach Jerusalem von ihr erhalten hatten, nahmen sie diese einfach selbst in Besitz. Dem Kaiser Tiberius wurde über die Schelmenstreiche der ägyptischen Priester und der jüdischen Abenteurer Bericht erstattet, worauf er Befehl gab, gegen die in Rom lebenden Andersgläubigen strenge Maßnahmen zu ergreifen. Eine Folge dieser Unterdrükkungsmaßnahmen war die obenerwähnte (§ 68) Verbannung einer Menge von Juden nach Sardinien. Dabei hatten die Priester der Isis wegen eines Betruges zu leiden, der mit dem Kult ihrer Religion selbst in Zusammenhang stand, während die jüdischen Abenteurer durch eine ganz gewöhnliche Gaunerei das Unheil über ihre Stammesgenossen heraufbeschworen hatten. Die römischen Behörden kümmerten sich indessen wenig um die Unterschiede zwischen den fremden Religionsformen: alles, was von dem offiziellen Kult abwich, galt ihnen als „Aberglauben" (superstitio), dessen Verbreitung strengstens verpönt war.

Aus der Zeit des Kaisers Claudius ist uns eine verworrene Nachricht erhalten geblieben, wonach die Juden infolge „ständiger, durch die Agitation des Chrestus hervorgerufener Tumulte" aus Rom ausgewiesen worden seien. Diese Nachricht des späteren Geschichtsschreibers Suetonius (Divus Claudius, 25) begegnet uns in noch zwei anderen Versionen. So wird in der Apostelgeschichte (18, 2) beiläufig berichtet: „Claudius gebot allen Juden aus Rom zu weichen", und bei Dio Cassius (Geschichte der Römer, LX, 6) heißt es: „Da sich die Juden in Rom wieder vermehrt hatten und man sie, ohne Tumulte

seitens dieses Pöbels hervorzurufen, nicht aus der Stadt ausweisen konnte, so vertrieb er (Claudius) sie nicht, sondern untersagte nur denen, die ihren väterlichen Sitten gemäß lebten, jegliche Zusammenkünfte". Aus allen diesen sich widersprechenden Nachrichten kann die allgemeine Schlußfolgerung gezogen werden, daß infolge irgendeiner religiösen Propaganda die Juden unter Claudius in Rom Verfolgungen ausgesetzt waren. Um diese Zeit (um 50) begann sich wahrscheinlich in Rom bereits jene christliche Propaganda zu regen, die dort einige Jahre später durch den Apostel Paulus zu besonderer Entfaltung gelangte, und es erscheint nicht ausgeschlossen, daß in diesem Falle eben die Anhänger der neuen Sekte zu Schaden kamen (der Name „Chrestus" bestärkt diese Vermutung, wenn darunter tatsächlich Christus, nicht aber ein in der jüdisch-hellenischen Diaspora verbreiteter Eigenname zu verstehen ist). Man kann wohl annehmen, daß unter jenen Verfolgungen der ersten Christen, die unter dem grausamen Nero in Rom eingesetzt hatten, nicht nur die Bekenner des neuen Glaubens, sondern auch die rechtgläubigen Juden zu leiden hatten, um so mehr als gerade damals aus Judäa besorgniserregende Nachrichten über gegen die römische Herrschaft gerichtete Unruhen einzutreffen begannen.

In den Werken der römischen Schriftsteller dieser Epoche finden sich Bemerkungen, die davon Zeugnis ablegen, daß das Ferment des Judaismus in manchen Kreisen der römischen Gesellschaft bereits eine Gärung hervorgerufen hatte. Schon der Dichter aus der Zeit des Augustus, *Horaz*, vermerkt in seinen Satiren in ironischer Form die Erfolge der jüdischen Propaganda in Rom. Horaz liebte es, „die beschnittenen Judäer zu verspotten" (curtis Judaeis oppedere), während sein Freund, der Schriftsteller Fuscus, gestand, daß er „wie viele andere" für den Judaismus Sympathien hege und die Sabbatruhe einhalte, weswegen er es auch ablehnte, mit dem Dichter am Sabbattage geschäftlich zu verhandeln. Er war, wie es scheint, einer jener Römer, die man die „Verehrer des Sabbat" (metuentes sabbata) nannte. In einer seiner Satiren erwähnt Horaz die Juden als diejenigen, die alle in ihre Gemeinschaft hereinzuziehen suchen, und wies auf die Gefährlichkeit ihrer Propaganda hin. Von der Sabbatheiligung spricht in seiner „Kunst der Liebe" an drei verschiedenen Stellen auch der jüngere Zeitgenosse des Horaz, der Dichter *Ovid*. Er kennt die „Verehrung der heiligen Sieben durch den syrischen Juden" und

vergleicht diesen Kult mit dem Feste des „von Venus beweinten Adonis"; bekannt ist es ihm auch, daß „der allwöchentliche Feiertag der Syrer Palästinas für die Geschäftsführung behinderlich ist" und daß „der fremdländische Sabbat" (peregrina sabbata) als ein ungünstiger Tag gilt, an dem es sich nicht empfiehlt, irgend etwas zu unternehmen. Ein Dichter der Claudiuszeit, *Persius*, schildert in einer seiner Satiren den Anbruch des „Herodestages" (des Sabbat): durch die Fenster der Häuser sieht man mit Blumen geschmückte brennende Lampen, während auf den Tischen Schüsseln mit Fisch und weingefüllte Krüge aufgestellt sind — ein bekannt anmutendes Bild des Sabbats in einem jüdischen Viertel. Doch verrieten die römischen Schriftsteller eine nur mangelhafte Kenntnis des Judentums, wenn sie den Sabbat für einen Fasttag hielten („jejuna sabbata" bei Petronius, vielleicht Jom-Kippur, der Sabbat der Sabbate?). Wie es scheint, waren in der römischen Gesellschaft, trotz aller über das Leben der Juden in Haus, Synagoge und auf der Straße angestellten Beobachtungen, immer noch die sonderbarsten Vorstellungen von der den Römern unverständlichen fremden Religion und von dem Kult des „namenlosen Gottes von Judäa" (Ausdruck des Lukianus) verbreitet.

Eine Gereiztheit gegen die Juden ist auch in den Worten des Staatsmannes aus der Zeit des Claudius und Nero, des stoischen Philosophen *Seneca*, unverkennbar. Er tadelt in scharfer Weise die religiösen Bräuche der Juden, insbesondere die Sabbatheiligung, die er aus dem Grunde für schädlich hält, weil der Müßiggang an jedem siebenten Tage mit dem Verlust eines siebenten Teiles des Lebens gleichbedeutend sei. „Die Bräuche dieser verbrecherischen Nation — so sagt mit Entrüstung Seneca — nehmen so sehr überhand, daß sie bereits in allen Ländern ihre Anhänger haben, und so zwingen die Besiegten den Siegern ihre Gesetze auf" (victi victoribus leges dederunt). Die Gereiztheit des Seneca war eine Folge der damals herrschenden Erregung der Römer gegen das meuternde Judäa. Mit Sorge erfüllten ihn auch Fälle der „Verführung" von Römern zum Judentum, sowie die einsetzende christliche Propaganda. Auch persönliche Motive mochten dabei ausschlaggebend gewesen sein: in dem Kampfe der Parteien am Hofe des Nero war nämlich eine Hauptgegnerin des Philosophen die Kaiserin Poppäa, deren Sympathien für den jüdischen Glauben allgemein bekannt waren.

Eine Folge der jüdischen Propaganda, der passiven oder der

aktiven, war das Auftauchen eines zahlreichen *Judenanhangs* (judaizantes) in den Ländern der Diaspora. Diese mit dem Judaismus Sympathisierenden nahmen das jüdische Gesetz nicht in seiner Gesamtheit an, sondern nur einige seiner Hauptpunkte: sie bekannten sich zu der Idee des einzigen Gottes, wohnten dem Gottesdienste in den Synagogen bei und hielten den Sabbat. Solcher „Gottverehrender" oder „Gottesfürchtiger" (sebomenoi ton theon, phoboumenoi ton theon) [1]) gab es unter den Hellenen und Römern nicht wenig. Dagegen waren eigentliche Proselyten (Gere zedek), die das jüdische Gesetz in seinem ganzen Umfange befolgten und sich der Beschneidungsoperation unterzogen, viel seltener anzutreffen, da gar viele vor dem Judaismus wegen der Fülle und der Strenge seiner Satzungen zurückschreckten. Unter den theoretischen Verehrern des Judaismus, den sogenannten „Gottverehrenden" warb nun das damals aufgekommene Christentum vornehmlich seine Jünger. Als im dritten Viertel des I. Jahrhunderts das Judentum, von dem Kampfe gegen Rom ganz in Anspruch genommen, in seiner religiösen Propaganda unter den Heiden innehielt, entfalteten in den Diasporaländern der Apostel Paulus und seine Mitstreiter ihre Missionstätigkeit. Nach dem Falle von Jerusalem vermochten die Führer der niedergeworfenen Nation vollends nicht an religiöse Propaganda zu denken. Der Judaismus mußte sich damals erst den durch die ungeheure Katastrophe, den Sturz des jüdischen Staates, geschaffenen neuen Lebensbedingungen anpassen. Auf eine noch strengere Weise mußte jetzt die religiöse Gesetzgebung mit den Zielen des nationalen Partikularismus in Einklang gebracht werden; unter solchen Umständen war aber die Zulassung fremdgearteter Proselyten schwierig, ja gefährlich geworden, wie es gefährlich ist, unerfahrene Neulinge in die Mitte gestählter Krieger aufzunehmen. Seit dieser Zeit wurde unter den geistigen Führern des Volkes die Meinung vorherrschend, daß der Proselytismus mit dem nationalen Judaismus unvereinbar sei und daß die „gerim für Israel so unerträglich seien wie der Aussatz" [2]). Der Grundsatz hatte sich durchgesetzt, daß ein

[1]) Diese Bezeichnungen kehren in der „Apostelgeschichte" (die Kapitel 10, 13, 16—18), in den Schriften des Josephus (Ant. XIV, 7, 2) und bei Juvenal (Sat. XIV, 96—106: metuentem sabbata) wieder. In den Inschriften auf den griechischen Denkmälern aus dem ersten christlichen Jahrhundert begegnen wir auch der Form: „die Verehrer des höchsten Gottes" (sebomenoi ton theon hypsiston).

[2]) Babyl. Talmud, Jebamoth 47; vgl. daselbst 46: der Streit über die Verbindlichkeit des Beschneidungs- und Tauchbadritus für einen Neubekehrten.

großer Zufluß von Neubekehrten der Standhaftigkeit der um ihre Existenz kämpfenden Nation nicht zum Nutzen, sondern nur zum Schaden gereichen würde. Ein die Welt bezwingender Judaismus würde sich notgedrungen von eben dieser Welt bezwingen lassen, seine Individualität aufgeben, seine national-geschichtlichen Grundlagen verleugnen müssen.

§ 96. Die Diaspora im Partherreiche: Babylonien und Adiabene

Ein Widerhall des Angriffskampfes des Judentums gegen das Heidentum während dieser Epoche dringt auch aus der fernen, jenseits der Grenzen des römischen Reiches, an den Ufern des Euphrat und Tigris gelegenen Diaspora zu uns. Nunmehr rührte sich auch die bis dahin ruhig gebliebene Judenheit Parthiens, eines Staates, der aus den verschiedenartigsten ethnischen Gruppen: aus einheimischen Syrern, Griechen, Persern, parthischen Skythen und Juden künstlich zusammengezimmert worden war. In diesem in autonome Satrapien zerfallenden Staate war der „große König" aus der Arsacidendynastie in der Regel mehr von seinen Satrapen abhängig als diese von ihm. Das Dezentralisationssystem wurde so sehr auf die Spitze getrieben, daß die einzelnen Provinzen des öfteren die Stellung von selbständigen Vasallenstaaten erlangten. In den Städten Babyloniens, wo die aramäische Sprache vorherrschend war, liefen sich drei Nationalitäten: Griechen, Juden und Perser, sowie drei Religionen: das hellenische Heidentum, der Judaismus und der Masdaismus oder Parsismus, den Rang ab. In der großen Handelsstadt *Seleucia* am Tigris und in der Landeshauptstadt *Ktesiphon* war der Einfluß der Griechen überwiegend, während in den zwei babylonischen Städten *Nehardea* und *Nisibis* (Nezibin) die jüdische Bevölkerung den Ausschlag gab. Hier spielte sich in der Regierungszeit Artabanus III. (12—41) etwas ganz Außerordentliches ab, was mit den fortwährenden Kämpfen der Satrapen mit diesem Könige und den damaligen Wirren in Parthien in Zusammenhang stand.

In einer Erzählung voll Raubritterromantik, die doch ihrem Wesen nach auf geschichtlicher Wahrheit beruht[1]), wird das Lebensschicksal eines jüdischen heldenhaften Bruderpaares aus Nehardea geschildert, das sich die inneren Wirren in Parthien zunutze machte und

[1]) Ant. XVIII, 9.

einen kleinen Freistaat gründete. Die jugendlichen Brüder *Asinäus* und *Aniläus* (Chasinai und Chanilai), ihres Zeichens Weber, ließen von ihrem Handwerk, siedelten sich in der Steppe am Euphratufer an und versammelten hier eine freie Kriegerschar aus allerlei auf Abenteuer ausgehendem Gesindel. Die bewaffneten Freischärler überfielen die benachbarten Landleute und Hirten und legten ihnen Abgaben auf. Die beiden Recken, die sich in der Nähe von Nehardea eine Burg erbaut hatten, jagten der Einwohnerschaft der ganzen Umgegend Schrecken ein. Da zog der babylonische Satrap mit einem Heere gegen die meuternden Brüder und umzingelte ihr Lager in der Absicht, die Schar am Sabbattage zu überfallen, an dem die Juden jede Kriegshandlung zu vermeiden pflegten. Doch hatte er falsch gerechnet. Asinäus stürzte sich an der Spitze seiner Schar aus der Burg auf die herangekommenen Parther und schlug sie aufs Haupt. Nun sah der par-.thische König Artabanus III. ein, daß die jüdische Schar ihm in seinem Kampfe wider die gegen ihn meuternden Satrapen gute Dienste erweisen könnte. Er ließ darauf die beiden Brüder zu sich kommen, empfing sie in huldreichster Weise und ernannte den älteren, Asinäus, zum Regenten eines Teiles der babylonischen Provinz, indem er ihm auftrug, die Einwohner vor Überfällen und Plünderung zu schützen. Im Besitze der ihnen vom „großen König" von Parthien erteilten Vollmachten, gingen nun die Brüder an die Errichtung von Festungen in ihrem Bereiche und wurden dort so zu unumschränkten Herrschern. Sie scheinen dabei dieselbe Rolle gespielt zu haben, wie nachmals die Kurdenführer in der Türkei oder die Kosakenatamane in der polnischen Ukraine. Fünfzehn Jahre lang hielt sich die freie Kriegerrepublik in dem Bezirk von Nehardea (um 25—40 d. chr. Ära); dann begann jedoch ihr Zerfall, veranlaßt durch innere Wirren. Aniläus verliebte sich nämlich in eine schöne kriegsgefangene Heidin, ehelichte sie und mußte in seinem Hause die Befolgung heidnischer Riten dulden. Dadurch brachte er sowohl seine Schar wie auch seinen eigenen Bruder Asinäus gegen sich auf. Und als sich dann Aniläus von neuem auf gewagte kriegerische Unternehmungen einließ, hatte ihn das Glück verlassen Bei einem Zusammenstoß mit dem Heere des königlichen Schwiegersohnes Mithradates wurde die Schar des Aniläus zerstreut und er selbst fiel auf dem Schlachtfelde; sein Bruder Asinäus ging schon früher an einem Gifttrank zugrunde, der ihm von der rachsüchtigen Heidin, dem Weibe des Aniläus, verabreicht worden war.

Nach dem Sturze der freien Republik begannen die Babylonier an der ortsansässigen jüdischen Bevölkerung für die früheren Überfälle des Asinäus und Aniläus Rache zu üben. Die verfolgten Juden flüchteten in die Stadt Seleucia am Tigrisufer, doch fielen auch hier Tausende von der Hand der einheimischen Griechen und Syrer. Der Rest rettete sich durch Flucht nach Ktesiphon, der Hauptstadt von Parthien. So siedelten Massen von Juden, vor der heidnischen Bevölkerung Schutz suchend, aus den Randgebieten in die festen Städte Nehardea und Nisibis über, wo sie sich infolge der großen Zahl ihrer Volksgenossen gegen die Überfälle wehren konnten.

In dieser Episode spiegeln sich in verzerrter Form die national-religiösen Kämpfe im Partherreiche wieder, wo die jüdische Bevölkerung bereits zu einem imponierenden gesellschaftlichen Faktor herangewachsen war, so daß der Gegensatz zwischen Judentum und Heidentum in seiner ganzen Schärfe zutage trat. Daß die Juden dort tatsächlich eine kraftvolle religiöse Propaganda entfalteten, wird aus einer anderen Episode ersichtlich, die sich um die gleiche Zeit innerhalb der Grenzen Parthiens abspielte. An der Grenze der parthischen und römischen Besitzungen im nördlichen Mesopotamien lag nämlich das kleine Königreich *Adiabene* (im Talmud — Chedajab), das zu den parthischen Königen im Vasallenverhältnis stand. Das Land regierte das hellenisierte königliche Paar *Monobazus* und *Helena*. Allen seinen Söhnen zog der König den jüngsten, *Izates*, vor. Da die älteren Brüder diesen Prinzen mit ihrer Mißgunst verfolgten und ihn bedrohten, schickte der König den jugendlichen Izates zur Erziehung zu seinem Freunde, dem Könige von Mesene (eine Gegend am Tigrisufer mit der Hauptstadt Spasinu). Der König von Mesene gewann den Jüngling lieb und gab ihm seine Tochter zur Ehe. Am Hofe dieses Königs verkehrte nun ein jüdischer reisender Kaufmann namens Ananias, der die königliche Familie in die Hauptlehren der jüdischen Religion einführte. Zunächst wurden die Frauenherzen für den neuen Glauben gewonnen, dann fesselten aber die Lehren des Ananias auch den Prinzen Izates. Inzwischen starb der König von Adiabene Monobazus und bestimmte vor seinem Tode Izates zu seinem Nachfolger. Als dieser dann in seine Heimat zurückgekehrt war und den Thron bestiegen hatte, entschloß er sich, offen zum Judentum überzutreten. Seine Mutter Helena und seine Gattin Symacho hatten sich schon früher zum jüdischen Glauben bekehrt; für Izates aber knüpfte sich an den Über-

tritt die Bedingung der Beschneidung. Der König war bereit, sich auch dieser zu unterziehen, doch die Königin-Mutter suchte ihn von diesem Schritte zurückzuhalten, weil sie befürchtete, die öffentliche Lossagung des Königs von dem Glauben der Väter könnte die Empörung des Volkes hervorrufen. Auch der Kaufmann Ananias, anscheinend ein freidenkender hellenisierter Jude, suchte den König zu überzeugen, daß man, auch ohne sich dem Beschneidungsritus unterzogen zu haben, den jüdischen Gott wohl verehren könne, um so mehr, als diese Abweichung vom Gesetze durch die politischen Umstände geboten erscheine. Kurz darauf kam jedoch ein galiläischer Jude von strengster Gesetzestreue namens Eleasar nach Adiabene, der dem König erklärte, der Übertritt zum Judentum erscheine ohne Beschneidung keinesfalls als vollzogen. Als Eleasar Izates beim Lesen der Thora antraf, sagte er ihm, es genüge nicht, das Gesetz zu lesen, sondern es wolle auch in seinem vollen Umfange befolgt sein. Auf das Zureden dieses strengen Glaubenseiferers hin ließ nun Izates ohne Wissen seiner Angehörigen den Beschneidungsakt an sich vollziehen[1]). Vorerst erwiesen sich die Befürchtungen der Angehörigen als unbegründet: die Bevölkerung empörte sich nicht gegen den zum Juden gewordenen König. Nur unter den Würdenträgern machte sich eine verhaltene Unzufriedenheit bemerkbar, die aber erst später zutage trat. Die Macht des Izates hatte sich mittlerweile so sehr befestigt, daß sein Souverän, der parthische König Artabanus III., bei ihm gegen seine aufrührerischen Satrapen Beistand suchte. Als dann Artabanus sich den Thron gesichert hatte, entlohnte er seinen treuen Vasallen dadurch, daß er den dem armenischen König entrissenen benachbarten Bezirk seinen Besitzungen angliederte (um 36).

Anders stellten sich die Nachfolger des Artabanus zu dem das Judentum bekennenden König. Um diese Zeit folgten dem Beispiele des Izates sein Bruder Monobazus II. und viele seiner Angehörigen: sie sagten sich vom Heidentum los und traten zum Judentum über. Der

[1]) Mit dieser Erzählung des Josephus (Ant. XX, 2—4) stimmt im wesentlichen eine Midraschlegende (Bereschith Rabba, Kap. 46) überein: die Prinzen Monobazus und Izates lasen in dem Buche der Genesis; als sie an das Abraham zuteil gewordene Gebot der Beschneidung kamen, wurden sie von Tränen übermannt, worauf sie hingingen und den Ritus insgeheim an sich vollziehen ließen. Die Mutter, die davon erfahren hatte, sagte dem König, um ihn zu beschwichtigen, bei den Kindern hätte sich ein Auswuchs am Leibe gezeigt, den der Arzt wegzuschneiden verordnet hätte. So söhnte sich der König mit der unumgänglichen Operation aus.

völlige Abfall der Dynastie von dem Glauben der Väter rief schließlich die offene Empörung der Würdenträger hervor. So knüpften sie denn Unterhandlungen mit dem benachbarten arabischen König Abias an und bewogen ihn, mit seiner Streitmacht gegen Adiabene zu ziehen, indem sie ihrerseits versprachen, im entscheidenden Augenblick ihren König im Stiche zu lassen. Der Verrat wurde auch tatsächlich verübt; trotzdem erlitt jedoch der arabische König eine Niederlage. Die verräterischen Würdenträger büßten ihr Leben ein, doch setzten ihre Gesinnungsgenossen im Lande die Wühlarbeit gegen die Dynastie fort. Sie baten den Nachfolger des Artabanus, den König Vologeses, den „glaubensabtrünnigen" Izates abzusetzen und ihnen einen der altehrwürdigen Religion die Treue haltenden Herrscher zu geben. Vologeses rückte darauf mit einer großen Heeresmacht gegen Izates vor, dem es wohl schlimm ergangen wäre, wenn der parthische König nicht gerade die Nachricht erhalten hätte, daß Skythen und andere Nomaden in sein Land eingebrochen seien. So war Vologeses gezwungen, aus Adiabene abzuziehen.

In der Mitte des I. Jahrhunderts d. chr. Ära trat die Königsfamilie von Adiabene in lebhaften Verkehr mit Judäa. Izates schickte seine Söhne nach Jerusalem, damit sie sich dort die Sprache und die Gesetzeslehre ihrer neuen Glaubensgenossen aneigneten. Die Königin-Mutter Helena wallfahrtete häufig zum großen Tempel, um dem Gottesdienst beizuwohnen, und hielt sich nicht selten längere Zeit in der heiligen Stadt auf. Während einer in Jerusalem wütenden Hungersnot spendete sie große Summen für die Speisung der notleidenden Bevölkerung, indem sie Getreide aus Alexandrien und Früchte aus Cypern auf Schiffen herbeiholen ließ. Helena, ihr Sohn Izates sowie sein nach ihm zur Regierung gelangter Bruder Monobazus II. trugen ständige Sorge um die Ausschmückung des Jerusalemer Tempels und bedachten ihn mit kostbaren Weihgaben. Sie besaßen in Jerusalem in der Unterstadt einen eigenen Palast. In der Umgebung der Stadt wurde eine prächtige Familiengruft mit Marmorpyramiden errichtet, in der Monobazus nach dem Tode seiner Mutter und seines Bruders (um 55) ihre Asche bestatten ließ[1]).

[1]) Dieses Grabmal bestand, dem Zeugnis der zeitgenössischen Schriftsteller zufolge, noch in den ersten Jahrhunderten der christlichen Ära. Seine Ruinen mit unterirdischen Gängen und Säulen haben sich bis auf den heutigen Tag erhalten und werden irrtümlicherweise „Königsgräber des Davidshauses" genannt.

Monobazus II. regierte nur kurze Zeit. Das kleine Adiabene wurde zum Schauplatze des Kampfes zwischen Rom, Parthien und dem benachbarten Armenien. Im Jahre 60 brachte der armenische König Tigranes, ein Nachkomme Herodes I., dem Monobazus eine Niederlage bei und entriß den Parthern für eine Zeitlang Adiabene. Sechs Jahre später, im Jahre der Erhebung Judäas, wurden zu Nero nach Rom Geiseln aus dem parthischen Königshause gebracht, unter denen sich auch die Kinder des Monobazus befanden[1]). In dem gleichen Jahre setzten die Führer des Aufstandes in Jerusalem noch große Hoffnungen auf die Herrscher von Adiabene, so daß Agrippa II. in seiner berühmten Rede den Jerusalemern die Vergeblichkeit ihrer Hoffnungen auf „unsere Stammesgenossen aus Adiabene", die ja von den Parthern an einem Feldzug gegen die Römer gehindert werden würden, nachdrücklich vor Augen führen mußte. Angehörige des entthronten Monobazus beteiligten sich aber dennoch an dem jüdischen Kriege gegen Rom; zwei von ihnen, Monobazus und Kenedäus, legten bei dem Angriff der Jerusalemer auf die Armee des Cestius Gallus große Tapferkeit an den Tag.

Die talmudische Legende hat die Geschichte der gottesfürchtigen „Königin Helena" (Helena ha'malka) und ihrer beiden Söhne aufs farbenreichste ausgeschmückt. Den strengen Verehrern des Gesetzes war diese Familie das Vorbild „gerechter Proselyten", Gere Zedek, die das jüdische Gesetz in seinem ganzen Umfange angenommen und sich der jüdischen Nation in der für sie schwersten Zeit angeschlossen hatten. Es war dies ein kleiner Triumph der jüdischen religiösen Propaganda gerade in den Jahren, als die Propaganda des Apostels Paulus ihre großen Erfolge unter den heidnischen Massen, ja zum Teil unter den Juden der Diaspora errang. Der bald darauf folgende, fast gleichzeitige Fall von Adiabene und Judäa bildete eine der Ursachen, die der christlichen Propaganda ein entschiedenes Übergewicht über die jüdische verliehen.

§ 97. Philo von Alexandrien

Kurz vor dem Auftreten der Apostel des Christentums erstand in der jüdisch-hellenischen Welt ein Denker, der zum Apostel des philosophischen Judaismus wurde. *Philo von Alexandrien* oder „Philo der

[1]) Tacitus, Annal. XV, 1 u. 14.

Jude" (Philo Judäus) war die reife Frucht jener komplizierten jüdisch-hellenischen Gedankenarbeit, die im Laufe von drei Jahrhunderten in der jüdischen Diaspora und namentlich in Alexandrien zur Entfaltung kam. Ein Sproß zweier geistiger Kulturen, der jüdischen und der hellenischen, sah Philo seine Sendung in der Synthese beider, in der Schaffung einer harmonischen Weltanschauung aus deren höchsten philosophisch-ethischen Bestandteilen. Demgemäß war seine Aufgabe eine doppelseitige; es galt einerseits den Juden den philosophischen Sinn ihrer eigenen Glaubenslehre vor Augen zu führen, und andererseits den Griechen die Tiefen der religiös-sittlichen Weisheit des Judaismus zugänglich zu machen. Philo wandte sich nicht sowohl an die Volksmassen als vielmehr an die Elite der jüdischen und griechischen Gesellschaft, an die internationale Intelligenz. Es lag ihm fern, die Rolle eines Glaubenslehrers zu beanspruchen, und doch wurde er der Schöpfer einer *religiösen Philosophie*, die in dem Prozeß des Überganges der griechisch-römischen Welt vom Heidentum zum Monotheismus eine nicht unerhebliche Rolle spielte.

Von den persönlichen Lebensumständen Philos ist nur das bekannt, was mit seiner Teilnahme an der Gesandtschaft an Caligula nach der alexandrinischen Judenhetze im Jahre 38 (§ 72) in Zusammenhang steht. Nach den Worten des Philo selbst zu urteilen, stand er bei dieser Reise bereits in hohem Alter, woraus zu schließen ist, daß die Blütezeit seiner Wirksamkeit in den Anfang des I. Jahrhunderts d. chr. Ära fällt; er war somit ein jüngerer Zeitgenosse des Hillel. Philo entstammte einer vornehmen Familie, die in Alexandrien zu Hause war, wo sein Bruder Alexander Lysimachus den Posten eines „Alabarchen" und eines einflußreichen Mitgliedes des Ältestenrates innehatte. Daß auch der Philosoph selbst dem öffentlichen Leben nicht fern stand, ist durch die wichtige Mission bezeugt, die ihm in einem für die Gemeinde äußerst kritischen Augenblick übertragen wurde. In einem seiner Bücher („Über die speziellen Gesetze" III, 1) beschwert sich Philo über die öffentlichen Sorgen, die ihn von einem beschaulichen Leben ablenken. Er scheint zu dem König Agrippa I., mit dem sein Bruder, der Alabarch, verschwägert war (die berühmte Berenike, die Tochter des Agrippa, war in erster Ehe mit dem Alabarchensohn Marcus verheiratet), in Beziehungen gestanden zu haben. Philo erzählt, er hätte einst eine Reise nach Jerusalem unternommen, um sich in dem großen Tempel der Andacht hinzugeben und ein Opfer darzu-

bringen. Seine Beteiligung an der Gesandtschaft an Caligula im Augenblick der Unruhen in Judäa verschaffte seinem Namen auch in dem jüdischen Mutterlande einen guten Klang. Ihn als Führer dieser Gesandtschaft erwähnend, kennzeichnet ihn sein jüngerer Zeitgenosse Josephus Flavius als „einen wegen seiner philosophischen Bildung hochberühmten Mann"[1]).

In dem Geiste Philos war die Kenntnis des jüdischen Schrifttums mit einer tieffundierten hellenischen Bildung vereinigt. Die griechische Literatur, die Philosophie Platos, der Stoiker und Pythagoräer hatten sein Denken nicht weniger geschult als die Thora und die Lehre der Propheten. Obwohl er alle seine Werke in der Sprache der Diaspora, nämlich der griechischen, abfaßte und die Bibel stets nach der Septuaginta zitierte, war er zweifellos mit der nationalen Sprache sowie mit den Originaltexten des biblischen Schrifttums vertraut. Dies ist aus den ethymologischen Ausdeutungen hebräischer Wörter und biblischer Eigennamen, die in seinen Werken vorkommen, zu ersehen. Wenn er sich in seinen Zitaten dennoch an die Übertragung der Septuaginta hält, wobei er manchmal auch deren Fehler wiederholt, so geschieht das nur aus dem Grunde, weil diese Übertragung in der jüdisch-hellenischen Diaspora bereits kanonisiert war, in den Synagogen vorgelesen wurde und auch den Heiden zugänglich war. Auch mit der mündlichen Lehre, die sich damals in Judäa immer weiter entwickelte, war Philo wohl vertraut. In der Vorrede zu seinem „Leben Moses'" sagt er, das Buch gründe sich nicht nur auf die Heilige Schrift, sondern auch auf die mündlichen Überlieferungen der „Volksältesten". In den Werken des Philo finden wir Auslegungen von Thoragesetzen ganz im Geiste der pharisäischen, später in die Mischna aufgenommenen Interpretationen, sowie didaktische Schlußfolgerungen aus den biblischen Erzählungen, die lebhaft an die Deutungen der talmudischen Haggada und des Midrasch erinnern[2]). Wohl nennt er die griechische Sprache „unsere Mundart" und hat sogar die antike Einteilung in Griechen und Barbaren mitübernommen, doch hat er dabei seine Nation und deren geistigen Mittelpunkt, Jerusalem, nie verleugnet und

[1]) *Ant.* XVIII, 8, 1 u. XIX, 5, 1.

[2]) Die Einwirkungen der palästinischen Halacha und Haggada auf das Lebenswerk Philos sind durch viele durch ihre Ähnlichkeit auffallende Parallelen erwiesen. S. Bibliographie.

das Banner des Judaismus stets hoch gehalten. Die Bibel war ihm eine tiefe Offenbarung, in der, wenn auch manchmal in verhüllter Form, die ewigen Wahrheiten der Religion, der Philosophie und der Moral beschlossen liegen. Das jüdische Volk galt Philo als ein auserwähltes Volk, als der „Priester und Prophet für das gesamte Menschengeschlecht". Die von ihm im Greisenalter miterlebte Judenhetze, die erniedrigende Audienz bei Cajus Caligula, der Kampf mit den Judenhassern aus der Partei des Apion — all dies mußte auf den jüdischen Philosophen einen nachhaltigen Eindruck machen. Die durch diese Ereignisse angeregten geschichtlichen und philosophischen Meditationen sind von ihm in den zwei Büchern: „Gegen Flaccus" und „Gesandtschaft an Cajus" niedergelegt. Mit der Begeisterung eines Propheten führt hier der Verfasser den Grundgedanken durch, daß alle Judenverfolger schließlich zu einem traurigen und schmählichen Ende verdammt seien, während das Judentum als Träger ewiger, universaler Wahrheiten unvergänglich sei.

Die Werke des Philo, in denen er seine religionsphilosophischen Ideen niedergelegt hat, lassen sich in zwei große Gruppen einteilen. In der einen wird die *Lehre des Pentateuch,* so wie sie sich aus der Weltschöpfungsgeschichte, den Lebensbeschreibungen der Erzväter und den Mosessatzungen ergibt, systematisch wiedergegeben; hierzu gehören die Bücher: „Von der Weltschöpfung", „Das Leben Abrahams", „Das Leben Josephs", „Vom Dekalog", „Über die speziellen Gesetze". Die zweite Gruppe enthält einen umfangreichen *Kommentar* zu den Erzählungen der Genesis, die hier, vermittels einer in einer Reihe von psychologischen und ethischen Schlußfolgerungen durchgeführten Verallgemeinerung, als Allegorien gedeutet werden („Allegorien der heiligen Gesetze", „Von den Cherubim und dem Feuerschwerte", „Von den Opfern des Abel und Kain", „Von der Nachkommenschaft des Kain", „Von dem Ackerbau Noahs", „Von der Nüchternheit", „Von den Giganten", „Von der Sprachenverwirrung", „Von den Wanderungen Abrahams", „Von den Träumen und den Gottesoffenbarungen"). Außerhalb dieser beiden Hauptzyklen steht eine Reihe vereinzelter Schriften Philos: eine katechetische Erklärung des Pentateuch unter dem Titel „Fragen und Lösungen", Abhandlungen über die Stoiker und die Essäer, die bereits erwähnte „Gesandtschaft an Cajus" und „Gegen Flaccus" sowie einige uns nicht mehr erhaltene

Bücher, deren von den alten Schriftstellern, vornehmlich von den Kirchenvätern, Erwähnung getan wird[1]).

Am systematischsten sind die philosophischen Grundprinzipien Philos in seinem Buche „Von der Weltschöpfung nach Moses" dargestellt. Hier überträgt er die Gedankengänge Platos und der Stoiker unvermittelt auf die biblische Kosmogonie, indem er sie dem Geiste des ethischen Monotheismus anpaßt. Er ist der Meinung, die Geschichte der Weltschöpfung sei den Satzungen Moses' zum Beweise dafür vorangeschickt, daß „die Welt und das Gesetz miteinander in Einklang stehen und daß der dem Gesetze treu ergebene Mensch schon dadurch zum Weltbürger (kosmopolites) wird, daß er seine Handlungsweise dem die Welt regierenden und in der Natur waltenden Willen gemäß einrichtet". Hier kommt deutlich der stoische Grundgedanke zum Vorschein, demzufolge das Sittengesetz kosmischer Natur ist und die Sittlichkeit darin besteht, den Naturgesetzen gemäß zu leben (secundum naturam vivere). Dieses kosmische Gesetz findet nun Philo in der Lehre Moses', in der Thora wieder. Für das Dogma von der Offenbarung des göttlichen Willens im Weltschöpfungsakte eintretend und die Ansicht des Aristoteles von der „Ewigkeit und Ungeschaffenheit der Welt" bekämpfend, setzt sich Philo zugleich für das Prinzip des Dualismus von Gott und Welt ein, d. i. für das selbst-

---

[1]) Neben den echten Schriften Philos haben sich unter seinem Namen auch solche Schriften erhalten, deren philonische Herkunft zweifelhaft erscheint. Dieser Art ist z. B. das Buch „Über das beschauliche Leben" (De vita contemplativa, wie der lateinische Titel lautet), wo der asketische Lebenswandel der Sekte der *Therapeuten*, „Ärzte der Seelen", die in der Nähe Alexandriens und in den anderen Nomen Ägyptens in Einsamkeit leben, geschildert wird. Die Therapeuten bewohnen Einsiedlerklausen, sich der Betrachtung und dem Lesen der Heiligen Schrift hingebend; sie kommen nur zum Gottesdienst zusammen; ihre Nahrung ist dürftig, oft fasten sie, sie führen, kurz gesagt, das Leben christlicher Mönche. Da die Sekte der Therapeuten sonst in den zeitgenössischen Quellen nirgends erwähnt wird, so schloß die Mehrzahl der Forscher, daß das Buch „Über das beschauliche Leben" eine Fälschung sei, die im III. oder IV. Jahrhundert zur Lobpreisung des Klosterlebens (das Wort „monasteria" kommt im Text selbst vor) von einem christlichen Mönch verfaßt worden ist und unter Philos Namen, den die kirchliche Tradition um jene Zeit zu den Vorläufern des Christentums rechnete, Verbreitung gefunden hat. Damit wird zugleich das Bestehen der Therapeutensekte selbst in Zweifel gezogen. Erscheint sie doch in der Tat nur als ein christliches Abbild der von Philo in einem anderen Buche („Quod omnis probus liber" — „Jeder Rechtschaffene ist frei") erwähnten Essäersekte. Dessenungeachtet zweifeln viele Gelehrte nicht daran, daß ein Mönchsorden der Therapeuten in der Diaspora tatsächlich existiert hat.

ständige Sein Gottes als einer über der Welt stehenden, sie erschaffenden und regierenden Macht. In diesem letzteren Punkte tritt er dem Pantheismus der Stoiker und deren Lehre von der „Weltvernunft" in der mit Gott identischen, „beseelten" Materie entgegen und betont gegenüber der Immanenz der Gottheit in der Welt deren Transzendenz. Um so entschiedener schließt er in die biblische Kosmogonie die ganze Lehre Platos von den schöpferischen Ideen-Prototypen ein. Uranfänglich, „am ersten Tage der Schöpfung", war der Lehre des Philo zufolge die Welt der „Ideen" oder der abstrakten Modelle, der Urbilder der Dinge, erschaffen. Nach diesen Urbildern der idealen Welt ward sodann die sichtbare reale Welt erzeugt, gleichwie ein Baumeister nach einem vorgefaßten Plane eine Stadt erbaut. Die sichtbare Welt hat ihr Urbild in dem schöpferischen Denken Gottes. In diesem Sinne eben ist die biblische Wendung aufzufassen, wonach der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen sei. Nicht allein der Mensch jedoch, sondern auch die ganze Welt ist nach dem Bilde, oder richtiger nach dem *Vorbilde* Gottes geschaffen. In Verfolgung dieses Gedankens vereinigt Philo in einer gemeinsamen Kraft alle einzelnen zwischen Gott und Welt vermittelnden „Ideen" oder schöpferischen Kräfte. Hier nimmt die Emanationslehre ihren Anfang, die bei Philo von der Idee des „Logos", der gottähnlichen Vernunft oder des Wortes, als der unmittelbaren Widerspiegelung der Gottheit, gekrönt wird. Der Logos ist zugleich der Inbegriff der schöpferischen Kräfte („Die Idee der Ideen") nach der platonischen Redeweise und das schöpferische „Wort Gottes", wie die Bibel sich ausdrückt („Gott *sprach:* ‚Es werde Licht!')". Der Logos wird von Philo bald als das Werkzeug, vermittels dessen Gott die Welt erschuf und sie regiert (der platonische Demiurg), bald als der Mittler zwischen Gott und Mensch, als „der erstgeborene Sohn Gottes", der „Hohepriester" oder als der über allen Engeln Gottes, den Urideen, stehende „Erzengel" gedeutet. Philo gebrauchte alle diese Vergleiche, um seine Metaphysik anschaulich zu machen, doch zogen die Kirchendogmatiker aus diesen Vergleichen später die ihnen erwünschten Schlußfolgerungen über die reale Existenz des Gottessohnes oder eines zweiten Gottes, ebenso wie die Kabbalisten des Mittelalters daraus die Lehre von den „Sephiroth" oder den göttlichen Emanationen herleiteten.

Aus allen seinen Erörterungen in der Abhandlung „Von der Weltschöpfung" leitet Philo fünf allgemeingültige Grundsätze oder Dog-

men ab, in denen die Gotteserkenntnis mit dem Glauben an die Vorsehung verbunden erscheint. „Wer es tief in seine Seele eingeprägt hat, daß Gott existiert und regiert, daß der wahrhaft Seiende einzig ist, daß er die Welt erschaffen hat und um seine Schöpfung ständig Sorge trägt, der wird ein glückseliges, mit den Geboten der Gottesfurcht übereinstimmendes Leben führen".

Den festeren Boden der Psychologie und der Ethik betritt Philo in jenen Teilen seines Systems, in denen er das Leben der biblischen Helden behandelt. Die Gestalten der biblischen Erzväter stellen, nach einem genialen Ausspruch des Philo, „ungeschriebene Gesetze" (agraphoi nomoi) dar: sie sind die Verkörperung der sittlichen Gebote in Menschen, die noch vor der Sinai-Offenbarung und vor der Verkündigung dieser Gebote durch Moses gelebt haben. Die neueste wissenschaftliche Kritik sieht in den Erzvätern die Versinnbildlichung national-geschichtlicher Typen; Philo, der die Erzväter als reale Persönlichkeiten betrachtet, erblickt jedoch in ihnen zugleich eine Versinnbildlichung sittlicher Wahrheiten oder Gesetze: nicht zufällig, meint er, treten in der Bibel zuerst Gestalten der dem Gesetze gemäß lebenden Menschen auf und erst dann kommt das Gesetz selbst; die lebendigen Musterbeispiele erscheinen also vor den geschriebenen Geboten. So ist denn auch die Lebensbeschreibung des Abraham in der philosophischen Darstellung des Philo folgendermaßen betitelt: „Das Leben eines auf dem Wege der Lehre zur Vollkommenheit gelangten Weisen, oder das erste Buch der ungeschriebenen Gesetze". Abraham erscheint als das Musterbeispiel eines „Sophos", eines Weisen, der unter göttlicher Anleitung der Tugend teilhaftig wird; ebenso ist Joseph der Typ des Staatsmannes. Einzelne Begebenheiten aus dem Leben des Abraham deutet Philo oft in allegorischer Weise. Der an Abraham ergangene Befehl: „Geh aus deines Vaters Haus!" gebietet die innere Lossagung vom angestammten chaldäischen Heidentum um der wahren Gotteserkenntnis willen. Der Aufenthalt der Sara im Hause des Pharao ist ein anschauliche Anleitung für den Kampf um die Keuschheit. Der Streit der Leute Lots mit den Leuten Abrahams ist der Widerstreit der materiellen und der geistigen Lebensauffassung. In immer weitergehender symbolischer Ausdeutung erblickt der Verfasser in der Ehe Abrahams und Saras den Bund der Vernunft mit der Tugend und in den fünf Städten Sodoms das Sinnbild der

fünf menschlichen Sinne, die ohne die führende Vernunft zu Sünde und Verderben verleiten.

Eine besondere Stelle nimmt in dem System der biblischen Philosophie des Philo die umfangreiche Abhandlung „Über das Leben Moses'" ein. Sich gleichsam chronologisch an die Geschichte der Erzväter anschließend, unterscheidet sich jedoch dieses Buch von ihnen durch seine Darstellungsweise, in der der Ton einer warmempfundenen Apologetik und das Bestreben, den Hellenen die Erhabenheit der jüdischen Gesetzgebung vor Augen zu führen, vorherrschend ist. In der Einleitung hebt der Verfasser mit Bedauern hervor, daß der Ruhm der Gesetze Moses' wohl bis ans „Ende der Welt" gedrungen, die Persönlichkeit des Gesetzgebers selbst jedoch „von den hellenischen Schriftstellern infolge der Mißgunst und der in vielen Hinsichten bestehenden Gegensätzlichkeit zwischen den Gesetzen Moses' und denen der Gesetzgeber anderer Staaten unbeachtet geblieben" sei. Philo machte es den griechischen Schriftstellern zum Vorwurf, daß sie ihre Begabung mit der Herstellung von „Komödien und schamlosen unzüchtigen Büchern in Versen und in Prosa vergeuden", statt das Leben der Leuchten der Menschheit, der edlen Männer des Altertums und der neueren Zeit zu schildern. Dieses Buch scheint der jüdische Philosoph hauptsächlich zur Zurechtweisung der Hellenen geschrieben zu haben. So verwandelte er die Lebensbeschreibung Moses' in einen vortrefflichen didaktischen Roman von der Art der „Kyropädie" des Xenophon, und schmückte das Leben seines Helden von der Wiege, dem Rohrkästlein auf dem Nil, bis zum Grabe an der Schwelle Kanaans mit den leuchtendsten Farben aus. Nach der Schilderung des Lebens Moses' im ersten Teile stellt ihn der Verfasser im zweiten Teile in der dreifachen Gestalt eines führenden Gesetzgebers, Priesters und Propheten dar. Sich auf den Ausspruch Platos berufend, daß es für jeden Staat ein Glück wäre, wenn sein Herrscher ein Philosoph und ein Philosoph sein Herrscher sein würde, bemerkt er, in der Person Moses' sei diese Vereinigung erreicht. In allen Ländern Asiens und Europas zögen die Gesetze Moses' die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich. Die hebräischen heiligen Bücher seien unter Ptolemäus Philadelphus ins Griechische übertragen worden, und die hellenische Welt müsse nun die darin beschlossenen großen Wahrheiten schätzen lernen.

Eine ausführliche Würdigung der Gesetze des Pentateuch gibt

Philo in den Abhandlungen „Vom Dekalog" und „Über die speziellen Gesetze". Indem er sich die pythagoreische Lehre von der symbolischen Bedeutung der Zahlen zu eigen macht, erblickt der Verfasser schon in der Zahl der Gebote das Kennzeichen ihrer Vollkommenheit, denn die Zahl zehn gilt in den arithmetischen und geometrischen Proportionen als vollkommen; in der Philosophie des Aristoteles bestimmt sie gerade die Anzahl der logischen Kategorien u. dgl. mehr. Philo gibt eine Erklärung dafür, warum die Sinaigebote in der Wüste verkündet worden waren: das Leben in den Städten sei durch die menschlichen Leidenschaften verderbt geworden, die ewigen Gesetze des Lebens mußten daher zuerst in dem reinen Raume zwischen Himmel und Erde ertönen. Bei der Deutung des Sinnes jedes einzelnen Gebotes verweilt Philo mit besonderer Ausführlichkeit bei dem Verbote aller Gottesdarstellungen, wobei er sowohl den anmutigen griechischen Kult der menschenähnlichen Standbilder wie den häßlichen ägyptischen Tierkultus ablehnt. Die zehn Sinaigebote stellten gleichsam zehn allgemeine Kategorien dar, denen alle anderen Satzungen Moses', die „speziellen", untergeordnet werden können. So ordnet denn auch Philo in seinem umfangreichen Werke „Über die speziellen Gesetze"[1]) diese nach zehn Rubriken, indem er an die Spitze einer jeden von ihnen eines der zehn Gebote stellt. Er entdeckt in jedem der Gesetze einen sittlichen Inhalt, sogar in dem Zeremoniell des Opferdienstes, wobei er sich ganz besonders für die sozialen Gesetze des Pentateuch begeistert, die sich auf den Prinzipien der Menschengleichheit und Nächstenliebe gründen, wie zum Beispiel die die Armen und die Fremden betreffenden Gesetze, oder die Vorschriften über die Zurücklassung eines Teiles der Ernte für die Unbemittelten, oder über das Sabbat- und Halljahr. Diese Normen entlocken ihm den begeisterten Ausruf: „Wie kann man Gesetzen die Hochachtung versagen, die die Reichen dazu anleiten, von ihrem Besitze den Notdürftigen zu spenden und die Armen zu trösten? Ist denn das Gesetz, das verordnet, alle sieben Jahre den Witwen, Waisen und ihres Landbesitzes Beraubten ihr Hab und Gut zurückzuerstatten, nicht der tiefsten Verehrung würdig?" Die dem Leibe und der Seele zum Heil gereichende Sabbatruhe, die

[1]) Die dieser Klassifikation gemäß angeordneten Teile des Buches „Über die speziellen Gesetze" werden nicht selten als selbständige Bücher zitiert: „Von der Monarchie", „Von den Opferdarbringungen", „Vom siebenten Jahre", „Von der Gerechtigkeit", „Von der Buße", „Von den Belohnungen und Strafen" usf.

zur Enthaltsamkeit erziehenden, periodisch wiederkehrenden Fasttage, die die Keuschheit und die Reinheit betreffenden Gesetze — all dies wird allen aufgeklärten Menschen ohne Unterschied der Nationalität dringend anempfohlen.

In der zweiten Gruppe seiner Schriften, die einen Kommentar zur Genesis enthalten, arbeitet Philo fast ausschließlich mit der *allegorischen* Methode. Das erste Buch dieser Reihe, „Allegorische Auslegung der heiligen Gesetze", setzt mit der charakteristischen Auslegung des Bibelverses: „Also ward vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer" ein. „Symbolisch — so schreibt Philo — nennt Moses die Vernunft den Himmel, denn ihn bewohnen nur Vernunftwesen, und die Sinnlichkeit nennt er Erde, denn die Sinnlichkeit ist mit der irdischen Materie verbunden. Die Welt der Vernunft umfaßt alles Körperlose und Ideelle, die Welt der Sinnlichkeit aber alles Körperliche und durch die Sinne Wahrnehmbare". Dieser metaphysischen Allegorie tritt eine psychologische und ethische zur Seite. Die vier Flüsse des Eden, in dem Adam lebte, versinnbildlichen die vier Kardinaltugenden: die Weisheit, die Besonnenheit, die Tapferkeit und die Gerechtigkeit. Adam und Eva vertreten zwei Grundprinzipien: den Geist und die Sinnlichkeit; wie die Frau dem Manne untergeordnet ist, so muß sich die Sinnlichkeit dem Geiste, der Trieb der Vernunft unterordnen, denn nur bei einer strengen Beherrschung der seelischen Kräfte ist ein wahrhaft sittlicher Lebenswandel möglich. Dieses Bestreben, in den biblischen Erzählungen alles allegorisch oder symbolisch auszudeuten, erinnert an die Methode der stoischen Philosophen, die in gleicher Weise die Mythologie des Homer und die Theogonie des Hesiod interpretierten, indem sie die Mythen in Sinnbilder kosmischer Erscheinungen verwandelten und philosophische Ideen in sie hineindeuteten. Doch war für Philo sein Allegorismus nicht das Ergebnis eines Zweifels an der Wahrheit der biblischen Überlieferungen: vielmehr war er überzeugt, daß in der Heiligen Schrift neben dem offenbaren Sinne der Worte noch ein verborgener beschlossen liegt, der nur dem Philosophen, dem Weisen zugänglich ist, der es vermag, aus der Umhüllung der religiösen Überlieferungen das sich in ihnen bergende philosophische System herauszuschälen. Er war somit von der realen Bedeutung der beiden Sinndeutungen überzeugt: der konkreten wie der abstrakten, der geschichtlichen wie der kosmischen. Aus dieser Überzeugung eben schöpfte er jenen Enthusias-

mus, mit dem er die biblischen Texte entzifferte und die tiefsten philosophischen Wahrheiten in ihnen entdeckte. Ganz so unterschieden auch die Talmudisten bei der Auslegung der Thora den „Peschat" (den direkten Sinn) und den „Derasch" (die Ausdeutung), und auch die späteren Kabbalisten ließen zwei gleichwertige Sinngehalte der Thora, einen offenbaren und einen geheimen, gelten[1]).

Liest man den ausführlichen philosophischen Kommentar zu den ersten Abschnitten der Genesis (Die Allegorien der Gesetze, Von den Cherubim, Von Kain und Abel, Von der Sprachenverwirrung usf.), so drängt sich unwillkürlich der Gedanke auf, daß es vor einer großen Zuhörermenge vorgetragene Reden sind, die erst nachträglich für die Nachwelt niedergeschrieben wurden. Der ganze Kommentar weist die Form von Predigten an Hand von biblischen Texten auf. Jedes Kapitel beginnt mit einem bestimmten Bibelvers, worauf seine Auslegung folgt. Es erscheint nicht ausgeschlossen, daß Philo in der Tat in der Synagoge öffentlich predigte, indem er den Sinn des an dem betreffenden Sabbat vorgelesenen Thoraabschnitts erläuterte. Da in den Synagogen Alexandriens der griechische Thoratext gelesen zu werden pflegte, so bediente sich auch die Predigt der allen Zuhörern verständlichen griechischen Sprache. In seinen Predigten brachte Philo die am meisten charakteristischen Verfahrensweisen jener palästinischen Homiletiker zur Anwendung, deren Predigten späterhin die so überaus umfangreiche Literatur der Haggada und der Midraschim zeitigten. Die Ausdeutung der biblischen Wörter, die Parabeln und Vergleiche, die Sprachform der rhetorischen Frage — all dies stimmt bei Philo und den Haggadisten in merkwürdiger Weise überein. Nicht selten begegnet uns auch eine Übereinstimmung dem Wesen, dem Inhalte der Auslegung selbst nach[2]). Dies mag wohl nicht auf Zufall,

[1]) Im „Leben Abrahams" (217) sagt Philo: „Wir haben bisher die Ausführungen der Bibel dem wörtlichen Sinne nach erörtert, für diejenigen jedoch, die neben dem buchstäblichen Sinne auch den geistigen (allegorischen), die seelischen Phänomene offenbarenden anerkennen, wollen wir auch diese in Erwägung ziehen." In der Einleitung zum „Dekalog" spricht er es offen aus, daß er die Gebote parallel auch auf „allegorischem Wege, der die in der Schrift verborgenen, und nicht nur die auf der Oberfläche liegenden Wahrheiten offenbart", erklären werde. Solcher Stellen gibt es in den Werken Philos nicht wenig.

[2]) Aus der Fülle der philonischen Parallelen zur Haggada möge die folgende herausgegriffen sein. Philo sagt, in den zwei Gottesnamen: Theos und Kyrios (Gott und Herr) kämen seine zwei Attribute zum Ausdruck: die Güte und die Macht. Dieselbe Behauptung stellt die Haggada auf, indem sie in den zwei Gottesnamen

sondern auf direkter Entlehnung beruhen. Da indessen die palästinischen Pharisäer aus der ihnen verdächtigen „griechischen Weisheit" Philos, dessen Werke bei den Gesetzestreuen keine Beachtung fanden, keinesfalls geschöpft haben können, so müssen die Entlehnungen von Philo gemacht worden sein, der die palästinische synagogale Predigt während seines Aufenthaltes in Jerusalem oder durch die Vermittlung der Wanderpropagandisten der „mündlichen Lehre" in der Diaspora kennen gelernt haben mochte. Dies wirft ein helles Licht auf die lebendigen nationalen Quellen des philonischen Schaffens, das man ungebührlicherweise als etwas Exotisches in der Geschichte des jüdischen Denkens anzusehen pflegt.

Philo von Alexandrien war in viel höherem Maße national gesinnt, als man es gewöhnlich gelten läßt. Von der Weltanschauung des ethischen Monotheismus durchdrungen, einer seiner größten Interpreten von Weltruf, sah er in dem jüdischen Volke den unvergänglichen Träger dieser zur Erleuchtung der Menschheit berufenen religiös-philosophischen Offenbarung. Er glaubte an die Auserwähltheit des jüdischen Volkes, ganz im Geiste des prophetischen Wortes: „Israel — eine Leuchte der Völker". Die Mission des Judentums ist eine geistliche Mission: „Das jüdische Volk steht in dem gleichen Verhältnis zu der gesamten Menschheit, in dem der Priester zum Staate steht". „Wenn ein solcher Mensch, ein weiser und gerechter, sich in einer Stadt befindet, ist er der ganzen Stadt ein Haupt; besteht eine ganze Stadt aus solchen Menschen, so ist sie dem ganzen Lande ein Haupt; wenn sich aber ein ganzes Volk aus solchen Menschen zusammensetzt, so wird es für alle Völker das sein, was das Haupt für den Leib ist". Philo träumt von einem universalen Judaismus, der sich durch passive und aktive Propaganda ausbreiten wird, doch will er dies nicht auf dem Wege der Assimilation oder des Aufgehens des Judentums, als eines Gärstoffes, in der Menschheit erreicht wissen. Dieser der Sprache nach hellenisierte Jude verpönt Mischehen mit Griechen, da die sol-

Jahve und Elohim, die zwei Attribute, Liebe und Gerechtigkeit (Midath ha'rachamim, Midath ha'din) wiedererkennt. Also eine völlige Übereinstimmung des Gedankenganges, wenn auch nicht des Wortklanges, denn in der Septuaginta wird *Jahve* mit Kyrios und *Elohim* mit Theos wiedergegeben, sodaß auch nach Philo, der sich der griechischen Übersetzung bedient hatte, Jahve Macht, d. i. strenge Gerechtigkeit, und Elohim Güte, d. i. Liebe, bedeutet. Der alexandrinische Philosoph scheint die palästinische Idee der griechischen Terminologie (der sakrale Name Jahve wurde *Adonai* ausgesprochen, woher „Kyrios", Herr — das Symbol der Herrschaft, der Macht, der Gerechtigkeit — stammt) angepaßt zu haben.

chen Ehen entsprießenden Kinder unter dem Einfluß des heidnischen Vaters oder der heidnischen Mutter dem Monotheismus untreu werden könnten[1]). Zum Unterschiede von seinen jüngeren Zeitgenossen, den ersten Aposteln des Christentums, die gleichfalls von einem allweltlichen Monotheismus träumten, verwarf Philo jene dogmatischen Kompromisse, die eine mit dem strengen Monotheismus unvereinbare Christologie geschaffen haben. Eine noch größere Entfernung trennte ihn von dem Antinomismus des Apostels Paulus, der durch seine Zurückweisung der nationalen Gesetzeszucht den Zusammenhang zwischen dem alten und dem neuen Glauben gelöst hat. Es ist uns nicht bekannt, in welchem Maße die das Gebiet der religiösen Praxis betreffende mündliche Lehre der Pharisäer um jene Zeit unter den alexandrinischen Juden verbreitet gewesen war, doch ist es zweifellos, daß Philo viele der die Thora ergänzenden, „umzäunenden" Gesetze sowie die palästinische Halacha kannte[2]). Immer wieder legt er die strengste Befolgung aller Thoragesetze ans Herz, denn jedes einzelne Gesetz ist ihm der Ausdruck einer kosmischen oder sittlichen, durch das Gesetz symbolisierten Idee. Und bei all seiner Neigung zu Allegorie und Symbolismus warf er dennoch den freidenkerischen Alexandrinern Leichtsinn vor, insofern sie, „die geschriebenen Gesetze als Symbole geistiger Phänomene betrachtend, die Befolgung der Gesetze mißachteten"; solche Menschen würden, seiner Meinung nach, recht behalten, wenn sie in einer Wüste lebten oder nur aus einer Seele ohne Leib bestünden, dagegen können sich in der Gesellschaft lebende Menschen mit der „nackten Wahrheit" allein nicht begnügen, sondern müssen ihr auch in ihren Handlungen konkreten Ausdruck verleihen[3]).

Und doch vermochte dieser überragendste Apostel des Judaismus im Altertum, der es verstanden hatte, das Nationale mit dem Uni-

[1]) „Über die speziellen Gesetze", III, 5; vgl. II, 304. Die vorhergehenden Zitate — ibid. II, 163, 167 u. sonst.

[2]) In dem „Leben Moses" (II, 22) preist er die Einhaltung der absoluten Sabbatruhe und hält es für unzulässig am Sabbat, sogar einen Zweig von einem Baume zu schneiden oder ein Blatt oder eine Frucht zu pflücken, was an die Strenge talmudischer Vorschriften erinnert. Andererseits treffen wir aber unter den von ihm aufgezählten „speziellen Gesetzen" einen so wichtigen Brauch, wie das Anlegen der Phylakterien (Tephillin) beim Gebet, der sich auf die Auslegung von biblischen Textstellen gründet, nicht an; unerwähnt bleibt bei ihm auch das talmudische Verbot, Milch- und Fleischspeisen zusammen zu genießen u. dgl. mehr.

[3]) „Von den Wanderungen Abrahams", Kap. 16.

versalen zu vermählen, keine tieferen Spuren in der Geschichte des Judentums zu hinterlassen. Gleich vielen Apokryphen wurden auch die Werke Philos jenseits der Umfriedung des in sich gefestigten und geschlossenen jüdischen Lagers gelassen; man nahm sie in das nationale Schrifttum nicht auf, und so wurden sie nur von den christlichen Kirchenvätern gelesen, deren Fürsorge sie vor der Vergessenheit bewahrte. Dieses Los wurde den Werken Philos nicht darum allein zuteil, weil sie nicht hebräisch abgefaßt waren. Blieben doch auch die Apokryphen, die ursprünglich in Palästina in hebräischer oder aramäischer Sprache verfaßt waren, außerhalb des kanonisierten Schrifttums, so daß auch sie dem Untergange geweiht gewesen wären, hätte nicht für ihre Erhaltung in griechischer Übertragung zunächst die jüdische Diaspora und dann die alte christliche Kirche Sorge getragen. Die Ursachen lagen vielmehr tiefer. Das Werk Philos reifte gerade zu einer Zeit heran, als Judäa von den Flammen der Erhebung gegen Rom ergriffen ward, und als diese Erhebung hinwiederum den Haß der ganzen griechisch-römischen Welt gegen alles Jüdische hervorrief, mit anderen Worten, als sich zwischen diesen zwei Welten eine unüberschreitbare Kluft auftat. Die Propaganda der jüdisch-hellenischen Diaspora und die literarische Mission suchte freilich diese Kluft zu überbrücken, doch ward die Diaspora selbst nach der Vernichtung des jüdischen Zentrums durch harte Schläge erschüttert (die Zerstörung des Tempels in Ägypten und der Niedergang der alexandrinischen Gemeinde infolge einer Reihe von Judenhetzen). Der in Judäa erstarkte religiöse Zelotismus, der nun an die Stelle des politischen getreten war, ließ der hellenischen Kultur gegenüber keine Konzessionen gelten. Die griechische Weisheit (Chachmath jewanith) war aufs strengste verpönt. So gerieten auch die Bücher Philos, dieses begeisterten Verkünders jüdischer, mit Elementen griechischer Philosophie vermischter Weisheit, unter die verbotenen Schriften. Die zwischen dem Judaismus und dem Hellenismus gespannte Brücke beschritt nicht das in sich gekehrte Judentum, sondern das Christentum, das der heidnischen Kultur die weitgehendsten Konzessionen machte. Der Apostel Paulus in seinen Briefen, der Verfasser des vierten Evangeliums und die späteren Kirchenväter haben sich vieles von den Ideen Philos, die sie in ihrer Art umarbeiteten, zu eigen gemacht, während die geistigen Brüder dieses Denkers ihn verstießen und seine Ideen aus

ihrem verengerten kulturellen Gesichtskreis verbannten. Sie haben es eben nicht vermocht, den Universalismus des auf dem Boden des nationalen Judaismus stehenden Philo von dem Universalismus der Schöpfer des Christentums zu unterscheiden, der dem nationalen Judentum gerade im Augenblick seines verzweifelten Kampfes ums Dasein entgegentrat. Für sie bestand kein Unterschied zwischen einem Denker, der, gleich den alten Propheten, im Judentum einen zum Frommen der Menschheit an der Küste des Ozeans ragenden Leuchtturm erblickte, und jenen Predigern, die daran waren, diesen Leuchtturm in die Tiefen des Menschheitsozeans zu versenken. Die Tragödie des Judentums jener Epoche kam eben darin zum Ausdruck, daß es in seinem erbitterten Kampf mit der feindlichen Umwelt seine Apostel von seinen Apostaten nicht mehr zu unterscheiden vermochte.

Sechstes Kapitel

Die Entstehung des Christentums

§ 98. Die Krise der national-religiösen Denkungsart

Zur Zeit der größten Anspannung der Kräfte des jüdischen Volkes in seinem Kampfe ums Dasein, als die Frage von Sein oder Nichtsein der unter den zermalmenden Schlägen Roms erzitternden Nation zur Entscheidung stand, begann in Judäa und der Diaspora eine religiöse Bewegung, die auf die negative Lösung dieser Existenzfrage ausging. In einem kleinen Teile des Volkes erfolgte eine scharfe Schwenkung vom Nationalen zum Individuellen, die mit der essäischen Bewegung vom Sozialen zum Persönlichen hin verwandt, aber nicht identisch war. Die Teilnahme am politischen gesellschaftlichen Leben um der persönlichen geistigen Vervollkommnung willen passiv ablehnend, blieben die Essäer dennoch im Umkreis der Nation und der nationalen Kultur; dagegen mußte die neue Lehre, indem sie zunächst grundsätzlich und sodann auch in der Praxis die nationale Religiosität um der individuellen willen zurückwies, notgedrungen den Rahmen der tausendjährigen geschichtlichen Evolution des Judentums überschreiten.

Eine Frage von allergrößter Wichtigkeit für die kommenden Geschicke des Judaismus und seines Trägers, des jüdischen Volkes, stand auf der Tagesordnung. Schon viele Jahrhunderte lang stellte der Judaismus eine der Potenz nach universale, in Wirklichkeit aber nationale Religion dar. Es war dies die Folge einer unvermeidlichen Anpassung des Ideals an die Wirklichkeit, an die Stellung des Judentums unter den Völkern. Der alte Prophetismus, der den Judaismus bis zu dem Range einer Weltreligion und das jüdische Volk bis zum Range ihres Verkünders erhoben hatte, mußte der Tatsache der Zerbrechlichkeit des jüdischen Staates als der Schale des nationalen Kerns

Rechnung tragen, und so machte er die harte religiös-sittliche Zucht zur Voraussetzung für die Erhaltung des Kerns. Die späteren geistigen Führer, von Esra bis zu den Pharisäern, Augenzeugen der schweren Krisen der jüdischen Staatlichkeit, sahen die Unzulänglichkeit der rein moralischen Disziplin ein und ergänzten sie daher durch die Zucht des religiösen Gesetzes, des Ritus. Unermüdlich schmiedeten die Pharisäer die eiserne, für die Pfeile der griechisch-römischen Kultur undurchdringliche Rüstung des Gesetzes. Die schwere Rüstung hemmte die Bewegungen, doch man entledigte sich ihrer nicht, denn die Gefahr des politischen und geistigen Druckes der heidnischen Umwelt war zu groß. Indem sich jedoch das Judentum gegen die umgebende Welt absperrte, stieß es diese immer weiter von sich und rückte dadurch die Verwirklichung des prophetischen Ideals der Verwandlung des Judaismus in eine Weltreligion immer mehr in die Ferne. So hatte sich der Kreis geschlossen: zur Erhaltung des jüdischen Volkes, des Trägers der wahren Religion, tat es not, seine Vermischung mit den anderen Völkern zu verhindern und es in den Harnisch der nationalen Religion einzuzwängen, während für die Verwandlung des Judaismus in eine universale Religion es ebenso geboten war, sich mit der Auflösung des auserwählten Volkes unter den anderen abzufinden. Es wurde immer klarer, daß nur eine individualistische Religion, nur der der nationalen Färbung entbehrende persönliche Glaube zum Universalismus aufzusteigen vermag, denn die persönlichen religiösen Bedürfnisse sind psychologisch bei allen Menschen die gleichen. Die Neigung zum persönlichen Glauben verstärkte sich aber gerade damals in gewissen Kreisen des Judentums infolge der Hypertrophie der pharisäischen nationalen Religiosität. Noch war es den Essäern möglich, das Prinzip des persönlichen Glaubens mit dem komplizierten System der rituellen Strenge zu vereinen, aber sowohl in ihrer Mitte wie auch um sie herum brach sich das Bewußtsein von der Bedingtheit der rituellen Formen immer mehr Bahn. Philo von Alexandrien machte allerdings den Versuch, das religiöse Ritual durch sein System der sittlichen Symbolik zu retten, doch erwies sich seine philosophische Synthese der nationalen und universalen Religion in der Atmosphäre des Widerstreites zwischen Nation und Welt als durchaus unzeitgemäß.

Die Antinomie zwischen nationaler und persönlicher Religiosität hatte sich im letzten Jahrhundert des Bestehens Judäas besonders

verschärft. Den Ausgang des ungleichen Kampfes gegen Rom sahen viele klar voraus: sowohl der aktive Widerstand der Zeloten wie die passive Resistenz der Pharisäer schienen ohne den Eintritt eines messianischen Wunders völlig aussichtslos zu sein. Die Volksmassen waren von mystischem Taumel ergriffen. Es geht über die menschliche Kraft — hieß es —, den fürchterlichen Schlag abzuwenden; nur der Gesandte Gottes, ein Übermensch, der *Messias* (Moschiach) könnte auf wunderbare Weise das „Volk Gottes" erretten. Aber welcher Art wird dieser Messias sein? Wird er ein politischer oder nur ein geistiger Erlöser sein? Ist er dazu berufen, unmittelbar die *Nation* als Ganzes oder die einzelne *Persönlichkeit*, die menschliche Seele zu retten? Die aber, denen die Auflösung des Heidentums und die Sehnsucht der Völker nach einem neuen Glauben offenbar geworden war, fragten sich, ob nicht vielleicht die Stunde geschlagen habe, die universalistische Potenz des Judaismus nun zu realisieren.

Das jüdische religiöse Denken spaltete sich. Die Idee eines nationalen Messias aus dem Hause Davids (Moschiach ben David), die von jeher in den Tiefen der Volksseele lebendig gewesen war, trat namentlich in den Kreisen der Pharisäer und Zeloten hervor. Hier verband sie sich mit dem Prinzip des passiven oder aktiven Widerstandes: der Widerstand dem Unterjocher gegenüber wurde nämlich als Freilegung der Bahn für den kommenden Messias, der dann die Tat der endgültigen und allseitigen Befreiung der Nation zu vollbringen hätte, angesehen. Dagegen wurde in den essäischen Kreisen und bei den zur Mystik neigenden parteilosen Teilen des Volkes die Idee des geistigen Messias als des Erlösers und des Heilands der Persönlichkeit vorherrschend. Hier eben reifte jene tiefe seelische Krise heran, die die endgültige Loslösung der religiösen Idee von der nationalen herbeiführte.

Wozu — überlegte man sich in diesen Kreisen — diese übermenschliche Kraftanspannung im Kampfe um die politische Freiheit oder um die Rettung der nationalen Eigenart? Wozu diese tausendjährige Anpassung der Religion an die Bedürfnisse des Volksganzen? In dem unausgesetzten Kampf um die Nationalität gerieten die religiösen und sittlichen Interessen der Einzelpersönlichkeit in Vergessenheit. Der Glaube und der sittliche Lebenswandel des Einzelnen stehen mit dem Grade politischer Freiheit oder der Einheit

der Nation in gar keinem Zusammenhang. Die Religion ist dem Menschen, nicht aber dem Volke gegeben; sie soll kein Werkzeug der gesellschaftlichen Zucht sein. Der ganze von der jüdischen Geschichte zurückgelegte Weg ist ein Weg der Sünde, ein Weg der Verleugnung des Himmelreiches um des irdischen Reiches willen. Es gilt, einen neuen Weg zu betreten, es gilt, den Menschen ohne die Vermittlung des Kollektivs Gott unmittelbar nahe zu bringen. Diese Umwälzung naht heran, das „Himmelreich" steht vor der Tür. Bald wird auch der Messias erscheinen, aber nicht, um die Nation zu erretten, sondern um die menschliche Seele zu erlösen. Er wird eine neue Offenbarung verkünden und die glaubenerfüllte Persönlichkeit zu neuem Leben erwecken. — So sprach der „Vorläufer" des Messias, ihm folgte bald der „Messias", der Erlöser, selbst, und dann kamen die Apostel des neuen Glaubens. Seine ersten Verkünder waren bestrebt, das Vermächtnis der individuellen Religiosität innerhalb des Judentums selbst zu erfüllen; ihre Nachfolger gingen aber weiter: sie glaubten, die Zeit sei gekommen, die universalistische Potenz des Judaismus in Aktualität umzusetzen, sei es auch durch Preisgabe seiner geschichtlichen nationalen Form, ja sogar auf dem Wege eines dogmatischen Kompromisses mit der Weltanschauung des Heidentums.

In der Entwicklung des ursprünglichen Christentums sind drei verschiedene Phasen zu unterscheiden: 1. die Phase der *Vorbereitung* und des persönlichen Asketismus; 2. die Phase der *Offenbarung* und des inneren Bruches mit dem nationalen Judaismus; 3. die Phase der *Propaganda* und der formellen Lossagung vom nationalen Judentum. Die erste Phase repräsentierte Johannes der Täufer, die zweite Jesus Christus, die dritte der Apostel Paulus. Johannes verkündete das Herannahen des „Himmelreiches", Jesus brachte vom Himmel eine Lehre „nicht von dieser Welt" herab, und Paulus zog daraus die praktischen Konsequenzen für diese Welt.

Die ersten zwei Gestalten scheinen vielen eher Ideensymbole als geschichtliche Persönlichkeiten zu sein. Doch folgt ihre reale Existenz aus dem ganzen Zusammenhang der Tatsachen und der Stimmungen dieser Epoche, und ihre Wirksamkeit steht mit dem geschichtlichen Prozeß durchaus in Einklang. Die Gestalten des Johannes und des Jesus verlieren sich ebenso in dem Nebel von Legenden wie die Gestalten vieler Glaubenslehrer, die keine schriftlichen Denkmäler ihrer Wirksamkeit hinterlassen haben. In klareren Umrissen tritt uns

die Gestalt des Apostels Paulus entgegen, soweit sie sich in seinen als echt anerkannten „Briefen" spiegelt, aber auch seine Biographie stellt ein Gemisch von Wahrheit und Dichtung dar. Wir besitzen über das Leben und die Wirksamkeit der ersten Schöpfer der neuen Religion Nachrichten, die einzig und allein aus den Schriften der späteren Evangelisten geschöpft sind. Deren Bestreben ging darauf, der heiligen Legende von den Persönlichkeiten ihrer Glaubenslehrer feste Formen zu verleihen und sie weiter zu entfalten. Der Forscher wird dadurch in Verlegenheit gebracht, daß im ersten Jahrhundert des Hervortretens des neuen Glaubens seine Existenz von keinem Außenstehenden bezeugt ist, wenn man von den unklaren und überdies auch noch sehr bestrittenen Bruchstücken in den „Jüdischen Altertümern" des Josephus Flavius, des jüngeren Zeitgenossen des Apostels Paulus, absieht[1]). Im Getöse des politischen Kampfes, von dem Judäa zur Zeit der Tetrarchen und der Procuratoren erfüllt war, scheint die abseits von der großen Heerstraße der Geschichte, in den Kreisen der Mystiker und Einsiedler sich entwickelnde religiöse Bewegung gleichsam unbeachtet geblieben zu sein, während die mehr in der Öffentlichkeit verlaufende Wirksamkeit des Apostels Paulus ihren Schauplatz außerhalb Judäas, in der fernen Diaspora gefunden hatte. Und doch vermag der Geschichtsschreiber, trotz aller Sagenhaftigkeit und Einseitigkeit der Quellen, den Kern der geschichtlichen Wahrheit aus ihnen herauszuschälen. Diese, von den grellen Bildern der politischen Zeitgeschichte in den geschichtlichen Hintergrund gedrängten, schwankenden Schatten kann man von dort in unseren Sehkreis bringen, und dann gewinnen diese Schatten reale Umrisse und es werden jene geistigen Lebenstiefen offenbar, in denen in dem weiteren Verlauf der Ereignisse verhängnisvolle geschichtliche Bewegungen ihren Anfang nehmen.

§ 99. Johannes der Täufer

In der Regierungszeit des Kaisers Tiberius, als Judäa von den ersten Procuratoren und Galiläa von dem Tetrarchen Herodes-Antipas verwaltet wurde (um 25—28 d. chr. Ära), trat in der „judäischen Wüste", in der Umgegend des Toten Meeres, dieses Mittelpunktes des essäischen Ordens, die sonderbare Gestalt eines Einsiedlers hervor, der

[1]) S. Anhang, Note 5.

angetan mit einem groben Gewande aus Kamelhaar und mit einem Lederriemen umgürtet daher kam. Der rauhe Eremit, der durch sein Gehaben an den alten Propheten Elias erinnerte, zog an den Ufern des Jordan umher, des längeren in Galiläa und Peräa verweilend, und rief das Volk zur Buße auf, denn der Zorn Gottes werde bald über das Land hereinbrechen. Er verkündete, daß das „Himmelreich" und das Jüngste Gericht Gottes, für die Bösen verderblich, für die Guten erlösend, vor der Tür stehe. „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe!" — dies war der Kehrreim aller seiner Reden. Als Symbol der Läuterung von den Sünden galt der essäische Brauch des Tauchbades im Flusse. Der Name des Predigers war *Jochanan* oder *Johannes;* späterhin erhielt er den Beinamen der *„Täufer"*, da seine Jünger den Akt der „Taufe" oder des Tauchbades zu vollziehen pflegten.

Aus welchen Gesellschaftskreisen dieser Mann hervorgegangen ist, bleibt unbekannt. Die evangelische Legende macht Johannes zum Sprößling eines Priestergeschlechtes, den seine Eltern von Kindheit auf „Gott geweiht" hätten. Solche gottgeweihte „Nasiräer" enthielten sich des Weingenusses und der geschlechtlichen Berührung. Die Essäer kannten ein gemäßigtes Nasiräertum in ihren religiösen Kommunen, während die extremen Nasiräer Einsiedler wurden. Von dieser Einsiedlerart war auch der „in der Wüste wandernde" Johannes. Wenn aber auch Johannes zu Beginn seines asketischen Lebensweges dem Essäertum nahestand, so ging er später in der Verleugnung des geschichtlichen Judaismus viel weiter als diese Sekte.

Zu Johannes — so erzählt die Sage — kam viel Volks aus Judäa und den „Ländern an dem Jordan", um die Taufe im Jordan zu empfangen und die Sünden zu beichten. Dabei redete der Prediger zu dem Volke von dem kommenden Gerichte Gottes: „Schon ist die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt. Darum welcher Baum nicht gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen". Wenn man ihn fragte, wie man handeln solle, antwortete er: man solle seine Kleider mit den Notdürftigen teilen; den Steuerpächtern oder „Zöllnern" redete er aber zu, nicht über das Festgesetzte hinaus abzufordern, und den Kriegern — niemand etwas zuleide zu tun. Neben dieser Predigt der Tugend und der sittlichen Läuterung fand der rauhe Einsiedler jedoch auch zornige Worte gegen den nationalen Hochmut der Juden. „Ihr Otterngezüchte! — rief er einst einer Gruppe

Herbeigekommener[1]) zu — wer hat denn euch gewiesen, daß ihr dem zukünftigen Zorn entrinnen werdet? Sehet zu, tut rechtschaffene Früchte der Buße und nehmet euch nicht vor, zu sagen: Wir haben Abraham zum Vater; denn ich sage euch: Gott kann dem Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken". Es ist allerdings schwer, für die Genauigkeit dieser Wendungen einzustehen, doch mochten solche Predigten in den Gesellschaftskreisen, in denen die Idee des auserwählten Menschen der Idee der auserwählten Nation entgegengesetzt wurde, nichts Außergewöhnliches gewesen sein. Der Zorn des Predigers traf diejenigen seiner Hörer, die die frohe Botschaft von dem Erlöser aus der politischen Not zu vernehmen hofften und sich enttäuscht sahen, als sie den Aufruf des Moralisten zur Läuterung von persönlichen Sünden zu hören bekamen.

Die unerschrockenen Strafreden des Johannes hatten einen verhängnisvollen Zusammenstoß zwischen ihm und dem Tetrarchen von Galiläa Herodes-Antipas zur Folge. Johannes warf dem Tetrarchen nicht seine anti-nationale Landesverwaltung vor, nicht seine Dienstfertigkeit Rom gegenüber oder seine Unbekümmertheit um das Wohl des eigenen Volkes, sondern seine Familiensünde, die gesetzwidrige Ehe mit Herodias (oben, § 70). Der evangelischen Überlieferung zufolge veranlaßte gerade dieser Vorwurf den erzürnten Tetrarchen, Johannes einkerkern zu lassen[2]). Der Geschichtsschreiber jener Zeit (Josephus) führt die Inhaftnahme und dann die Hinrichtung des Johannes in der Festung Machärus auf die Befürchtungen des Tetrarchen zurück, der Prediger könnte seinen religiösen Einfluß auf das Volk zur Anzettelung eines Volksaufstandes benützen; doch hält der Geschichtsschreiber selbst diesen Verdacht für unbegründet, da Johannes die Juden nur zur Tugendhaftigkeit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit und zur Befolgung des Tauchbad-Ritus aufgerufen hätte[3]).

---

[1]) Bei einem der synoptischen Evangelisten (Luk. 3, 7—8) sind diese Worte an die „zur Taufe gekommenen" überhaupt, während sie bei dem anderen (Matth. 3, 7—9) an eine Gruppe von Sadduzäern und Pharisäern gerichtet sind.

[2]) So heißt es im Berichte der zwei älteren Evangelisten (Mark. 6, 17—18; Matth. 14, 3—4). Der dritte Evangelist (Luk. 3, 19) fügt noch hinzu: „Herodes aber, der Vierfürst, da er von ihm gestraft ward um der Herodias willen, seines Bruders Weib und um alles Übels willen, das Herodes tat . . ." Indessen mochte „alles Üble" in der Sprache des Evangelisten gleichfalls nur die persönliche, nicht aber die nationale Sünde bedeutet haben.

[3]) *Ant.* XVIII, 5, 2. Indem wir der Ansicht derer zuneigen, die diese Stelle nicht für eine spätere christliche Interpolation (hierfür scheint die Erzählung des

Die evangelische Sage schmückte das tragische Ende des Johannes durch folgende erschütternde Einzelheiten aus. Während eines der Gastmähler im Palaste (wahrscheinlich in der Festung Machärus selbst, wo der Tetrarch einen Palast besaß) geriet Herodes-Antipas bei dem Anblick der jugendlichen Tochter seiner Gattin Herodias (man vermutet, daß es Salome, die Tochter der Herodias aus einer anderen Ehe war), die anmutsvoll vor den Gästen tanzte, in ein so großes Entzücken, daß er ihr verhieß, jeden ihrer Wünsche zu erfüllen. Auf die Einflüsterung ihrer Mutter bat nun die Tochter, man möge ihr den Kopf des eingekerkerten Johannes des Täufers bringen. Das grausame Verlangen wurde erfüllt; man hieb Johannes im Gefängnis das Haupt ab und brachte es in einer Schüssel dem Mädchen, das es seiner Mutter darreichte. Auf diese Weise rächte sich Herodias an dem Manne, der ihre Ehe mit dem Tetrarchen gebrandmarkt hatte.

So ungefähr endete um das Jahr 29 d. chr. Ära der erste Akt der Tragödie des „neuen Glaubens". Scheidet man das sagenhafte Element darin aus, so kommt man zu dem folgenden geschichtlichen Ergebnis: schon in den ersten Anfängen stieß die Predigt rein-religiöser und sektiererischer Ideen auf den Argwohn der von Rom begünstigten Herrscher, die darin eine politische Verschwörung, einen Anschlag auf ihre eigene Macht oder auf die römische Oberhoheit witterten. Die durch die religiöse Bewegung in Judäa eingeschüchterten Herrscher vermochten nicht zu begreifen, daß die neue Predigt

---

Josephus nicht genügend tendenziös gefärbt zu sein) halten, erklären wir die beifälligen Äußerungen des Josephus über Johannes den Täufer als einen heiligen Mann durch die allgemeine Vorliebe des Geschichtsschreibers für alle, die sich der zelotischen Bewegung nicht angeschlossen und die Aussichtslosigkeit des Kampfes gegen Rom eingesehen hatten. Das betreffende Stück in den „Altertümern" des Josephus lautet wie folgt: „In der Niederlage der Streitmacht des Herodes (-Antipas, im Kriege gegen die Araber) sahen viele eine gerechte Strafe Gottes für die Tötung des Johannes, genannt der Täufer, eines trefflichen Mannes, der die Juden ermahnte, sich der Tugend zu befleißigen, Gerechtigkeit gegeneinander und Frömmigkeit gegen Gott zu üben und zur Taufe zu kommen. Denn die Taufe erachtete er als Gott angenehm, wenn man sie gebrauche, nicht um Vergehungen abzubitten, sondern zur Reinigung des Körpers, in dem die Seele schon zuvor durch Gerechtigkeit gereinigt ist. Da sich viele an Johannes wandten, durch seine Reden aufs höchste erregt, so fürchtete Herodes, es möchte der gewaltige Einfluß (des Predigers) auf die Menge, die seinen Rat allgemein befolgte, einen Aufstand herbeiführen. Er (der Tetrarch) hielt es darum für besser, seinen etwaigen Neuerungsplänen durch Hinrichtung zuvorzukommen, als nach geschehenem Umsturz den erlittenen Unfall bereuen zu müssen. So ward Johannes gefesselt in die vorhin erwähnte Festung Machärus gebracht und daselbst getötet."

ihnen nur vorteilhaft war, denn die Mystiker und Streiter für „das Himmelreich" machten die Massen den unversöhnlichen, für das irdische Reich kämpfenden Zeloten abspenstig. Indessen war die römisch-herodianische Regierungsmaschinerie gegen „Unruhestifter" überhaupt eingestellt und zermalmte unterschiedslos alle, ohne viel zu untersuchen, woher die „Unruhen" kamen. Das Gespenst des politischen Messias rief Furcht hervor, und man erblickte ihn nicht nur in jedem volkstümlichen revolutionären Führer, sondern auch in dem von einer Zuhörermenge umgebenen religiösen Prediger, der zu persönlicher geistiger Läuterung und zu reumütiger Buße aufrief.

Doch die Zeit war gluterfüllt, die Atmosphäre von messianischer Energie gesättigt, und so trat an die Stelle des gestrengen Einsiedlers Johannes des Täufers unverzüglich ein Prediger, der ihn an Tiefe der religiös-ethischen Weltanschauung übertraf und der neuen Lehre sein Gepräge gab.

§ 100. Josua von Nazareth

Unter jenen Heilsuchenden, die zu Johannes an den Jordan kamen, um von ihm die Taufe zu empfangen, war auch ein junger Mann aus dem galiläischen Städtchen Nazareth, namens *Josua* oder *Jesus* (die griechische Form dieses Namens), ein Sohn des Zimmermannes Joseph und seiner Frau Mirjam (Maria). Der Sage zufolge brachte ihn die Mutter zur Welt, als sie noch die anverlobte Braut des Joseph war. In seine Kindheitsjahre fällt der von Juda Galiläus anläßlich des römischen Census (§ 68) entfachte Volksaufstand. Noch waren den Galiläern die diesem Aufstande vorangegangenen Wirren frisch in Erinnerung, als nach dem Tode Herodes I. die römischen Legionen des Varus den Hauptsitz der jüdischen Insurgenten, das in der Nähe des Heimatstädtchens Jesu gelegene Zippora, eingeäschert und Tausende von Patrioten ans Kreuz geschlagen hatten (§ 56). Galiläa war überhaupt seit jeher ein Herd der revolutionären Bewegungen gewesen. Die politischen Unruhen in der Metropole wirkten auf diese Grenzmark besonders schmerzhaft zurück. Zugleich machte sich aber auch gerade hier zuerst die Reaktion, sowohl gegen den politischen Kampf wider Rom als auch gegen die strenge Zucht der Staatsreligion, die von den Pharisäern zur Erhaltung der nationalen Eigenart gepflegt wurde, bemerkbar. In kultureller Beziehung

stand die Bevölkerung Galiläas derjenigen Judäas, d. i. des Jerusalemer Bezirkes, nach. In Galiläa waren die Sitten schlichter, es gab hier weniger gebildete, schriftkundige Menschen; vorherrschend war das gemeine Volk: Ackerbauer, Fischer, Handwerker. Ein energischer politischer Agitator konnte diese einfältige Menge leicht zu einem aufopfernden revolutionären Kampf mit fortreißen, doch ebenso leicht war sie auch dem Einfluß eines agitierenden Mystikers, eines religiösen Predigers zu unterwerfen, der die Nutzlosigkeit des politischen Kampfes zu beweisen und die Aufmerksamkeit auf das „Himmelreich" zu lenken verstand. Die schlichten Leute Galiläas, die sogenannten „Landleute" („Am-ha'arez"), auf die die gelehrten Pharisäer von oben herabsahen, neigten stark zu jenen verworrenen messianischen Hoffnungen, die von den Wanderpredigern ins Volk getragen wurden und die von dem gleichen Geiste beseelt waren wie das „Buch Henoch", die „Patriarchentestamente" und ähnliche Werke der apokryphischen Literatur. In dieser Umgebung nun, die zwischen dem politischen und religiösen Messianismus hin und her schwankte, verbrachte der Stifter des Christentums seine Jugend.

Den evangelischen Legenden kann man über die Erziehung und die Jugend Jesu nur wenig entnehmen. Vermutlich wurde er im galiläischen und nicht im Jerusalemer Geiste erzogen. Die „mündliche Lehre der Schriftgelehrten und Pharisäer" blieb ihm nicht fremd, doch war sie nicht nach seinem Herzen. Schon früh regte sich in Jesus der Protest des unmittelbaren Glaubens gegen den religiösen Formalismus. Sein Geist wurde von jener mystischen Ekstase erfüllt, die ihn der Jüngerschar Johannes des Täufers zuführte. Alles, was um ihn herum geschah, überzeugte Jesus davon, daß durch den Mund des das Herannahen des „Himmelreiches" verkündenden Predigers die Wahrheit sprach. Diese Predigt, die durch den Märtyrertod des Johannes besiegelt wurde, erhielt gleichsam eine himmlische Sanktion. Der „Vorläufer" verkündete, daß das Reich Gottes *herbeikomme;* folglich mußte nach ihm ein Mensch kommen, ausersehen, die *Erfüllung* dieses Reiches zu verkünden. Und in der Tat tritt in Galiläa, unmittelbar nach dem Tode des Johannes, Jesus mit dem neuen Losungsworte auf: „Die Zeit ist erfüllet und das Reich Gottes ist herbeigekommen; tuet Buße und glaubt an die Heilsbotschaft (Evangelium)!" Bald erweiterte er den Rahmen seiner Predigt und änderte auch ihre Formen. Zu dem Einsiedler Johannes strömte das

Volk herbei; Jesus, dem Einsiedlertum abhold und von dem Verlangen beseelt, die menschlichen Seelen durch seine Offenbarung zu neuem Leben aufzurütteln, ging selbst zum Volke. Er zog durch die Synagogen Galiläas und predigte die neue Lehre, indem er der offiziellen Religion die schlichte Religiosität des Herzens entgegensetzte, die sich in der Vertrautheit mit dem „himmlischen Vater" und in guten Werken äußert. In Nazareth betrachtete man ihn mit mißtrauischen Blicken und fragte ironisch: Woher denn dies alles bei dem uns wohl bekannten Zimmermannssohne? Da sah Jesus ein, daß „man in seinem Vaterlande nicht Prophet sein könne", verließ seine Heimatstadt und deren zweifelsüchtige Bürger und begann in den benachbarten Ortschaften umherzuziehen, wo das einfache Volk vertrauensseliger und für das „Wort Gottes" empfänglicher war. Doch konnte unter dem gemeinen Volke nur ein Glaubenslehrer Zuspruch finden, der bereits im Rufe eines „heiligen Mannes" stand; ein solcher Mann mußte die „Wunder" vollbringen können, an die die heiligen Männer aus der Mitte der Essäer das Volk von jeher gewöhnt hatten: von körperlichen oder geistigen Gebrechen heilen, durch die Macht des „Wortes" oder der psychischen Suggestion den Irrsinnigen das Bewußtsein zurückgeben (die „Austreibung der Teufel"), den Blinden das Augenlicht wieder verleihen u. dgl. mehr. Diesen Weg schlug nun Jesus ein, dessen exaltierter Natur die Doppelrolle eines Glaubenslehrers und Wundertäters, der die Geister sowohl durch die Predigt als durch psychische Suggestion zu gewinnen vermochte, vollauf entsprach. Die an den Hochmut der Vornehmen und „Schriftgelehrten" gewöhnten einfältigen galiläischen Landleute spürten in den Reden und in dem Benehmen Jesu etwas, was ihr Herz unmittelbar berührte. Sie vernahmen von ihm Worte des Protestes gegen die stolze Geschlechts- und Geistesaristokratie. Jesus verkündete, daß es den aller irdischen Güter teilhaftigen Reichen schwer fallen werde, in das „Himmelreich" Einlaß zu finden. Dieses soziale Element seiner Predigt führte Jesu nicht wenige Anhänger aus der Mitte der notleidenden Bevölkerung Galiläas zu. Eine Schar Fischer von den Ufern des Genezarethsees folgte ihm nach, und einige von ihnen wurden seine treuesten Jünger (der spätere Apostel Simon Petrus und andere).

Dies geschah in Galiläa zur Zeit der Regierung des Herodes-Antipas, bald nach der Hinrichtung Johannes des Täufers. Da Jesus den Regenten selbst nicht antastete, wie er überhaupt die politischen Fra-

gen unberührt ließ, so hatte der Tetrarch keinen Anlaß, ihm nachzustellen. Allerdings war die Befürchtung nicht von der Hand zu weisen, daß der neue Prophet, der von dem hingerichteten Johannes die Taufe empfangen hatte, sich auf die religiöse Predigt nicht beschränken, daß der volkstümliche „Wundertäter" und Freund der Armen wider seinen Willen in die politische Bewegung hineingezogen werden würde. So behielt der Tetrarch die Wirkungen seiner Propaganda im Auge; Jesus aber suchte ihm aus dem Wege zu gehen. Sie sollten erst später, außerhalb Galiläas, in Jerusalem, aufeinanderstoßen.

Die Erfolge der Predigten in Galiläa bewogen Jesus und seine Jünger, nach Jerusalem zu ziehen, um die Zitadelle des offiziellen Judaismus mit der Gewalt des Wortes zu erobern. Hier begannen die Zusammenstöße des neuen Glaubenslehrers mit den pharisäischen Gesetzeslehrern und den Priestern aus der Mitte der sadduzäischen Aristokratie immer häufiger zu werden und immer schroffere Formen anzunehmen. In der durch die Verwaltung des Procurators Pontius Pilatus terrorisierten Hauptstadt, mitten im Strudel der politischen und religiösen Leidenschaften mußte sich die neue Lehre noch viel schärfer als eine Antithese zu der alten kenntlich machen. Die Ehrfurcht seiner Anhänger und die Verfolgungen der Feinde wirkten zusammen, um Jesus zur Verkündung seines Erlösertums zu treiben. Unter dem Einfluß seiner Anhänger ebenso wie unter dem Drucke der Gegner vollzog sich in der exaltierten Natur Jesu die bei den Mystikern so häufige Entwicklung: hatte er sich zu Beginn seiner Wirksamkeit nur als einen Prediger, als den Verkünder der „Heilsbotschaft" von dem sich erfüllenden Gottesreiche betrachtet, so begann jetzt, in der glühenden Atmosphäre des Ideenkampfes, der mit einem Martyrium zu enden drohte, die Überzeugung in ihm immer stärker zu werden, er selbst sei jener Übermensch, der Gesandte Gottes, der die Herrschaft Gottes auf Erden zu begründen berufen sei. Ging von Galiläa die Mär von Jesus als dem Propheten und Wundertäter aus, so ertönten in Jerusalem zuerst die zündenden Worte: „Messias", „Gottes Sohn", „König der Juden" (in mystischem Sinne); diese Worte schlugen wie Blitze in die von Sprengstoffen gesättigte Atmosphäre Jerusalems ein und wurden für das Schicksal des neuen Glaubenslehrers verhängnisvoll. Die Benennung „Messias" mußte ebenso in den jüdischen offiziellen Kreisen Besorgnis erregen, wie der Titel „König der Juden" im Kreise der römischen Machthaber. Es fanden

sich Denunzianten unter den Jesus Nahestehenden (die Sage nennt als Verräter einen seiner Jünger, Juda Ischariot), die den neuerstandenen Propheten, der das Volk durch seine Reden und „Wunder" in Unruhe versetzte, den Behörden anzeigten; sie hinterbrachten auch die Worte Jesu, er vermöge es, den Jerusalemer Tempel zu zerstören und ihn in drei Tagen wieder aufzubauen, d. i. statt des steinernen einen „nicht von Menschenhand erschaffenen", geistigen Tempel zu errichten. Auf Grund all dieser Denunziationen wurde nun Jesus dem Gerichte übergeben.

Der in den drei Evangelien wiederkehrenden Überlieferung zufolge bejahte der vor Gericht zitierte Jesus sowohl die ihm von dem Jerusalemer Synhedrion durch den ihm vorstehenden Hohepriester vorgelegte Frage, ob er sich für den Messias, Christus, halte, als auch die Frage des Procurators Pilatus, ob er sich denn wirklich für den „König der Juden" ausgäbe. Der Procurator stellte darauf Jesus als einen Galiläer vor das Gericht seines Herrn, Herodes-Antipas, der sich damals gerade in Jerusalem aufhielt; doch der Tetrarch, der in Jesus nur einen Sonderling sah, schickte ihn zur Aburteilung dem Pilatus zurück. So waren es zwei Befürchtungen, die das Los des Glaubenslehrers besiegelten: das Jerusalemer Synhedrion verurteilte Jesus als einen sich „Messias" und „Gottessohn" nennenden falschen Propheten und Gotteslästerer („Megadef"), während der römische Statthalter ihn zur Vorbeugung politischer Wirren als einen angeblichen „König der Juden" hinrichten ließ. Daß dieser letzte Grund der ausschlaggebende war, ist aus der Überlieferung zu ersehen, wonach die römischen Soldaten, die das Urteil vollzogen, auf das Kreuz, an das Christus geschlagen worden war, die Worte schrieben: „König der Juden" (Rex Judaeorum), sei es zur Verspottung des Verurteilten oder zur Kennzeichnung seiner Schuld; auch darüber hat sich bei allen Evangelisten eine Überlieferung erhalten[1]). Die Hinrichtung wurde in der

[1]) Der Bericht der Evangelisten, demzufolge Pilatus vorgehabt hätte, „Jesus nur zu bestrafen und dann loszugeben", wohingegen die „Hohepriester, Ältesten und das Volk" seine Hinrichtung verlangt hätten, ist offenbar auf eine durch die spätere Erbitterung der sektiererischen Christen gegen die orthodoxen Juden entstandene Tendenz zurückzuführen. Die Grausamkeit des Pilatus gegen die ihm untergebene Bevölkerung Judäas gibt keinen Anlaß, ihm in diesem Falle Milde zuzutrauen. Wenn er die samaritanischen Ältesten, die die harmlose Wallfahrt zum Berg Gerisim gewagt hatten, auf den bloßen Verdacht hin, sie hätten Politisches im Sinne, hinrichten ließ (§ 69), so konnte er in der Sache Jesu um so weniger Nachsicht üben.

Bannmeile Jerusalems, in der Landschaft Golgatha (Gulgoleth, Stätte der Schädelbestattung, Richtplatz), um das Jahr 35 d. chr. Ära vollzogen.

Die unmenschliche römische Hinrichtungsart der Kreuzigung war in Judäa nichts neues mehr: einige Jahrzehnte früher hatte der Statthalter Varus Tausende von jüdischen Insurgenten ans Kreuz schlagen lassen; auch die Zeit des Pilatus war an politischen Märtyrern überreich, und unter den späteren Procuratoren war die Kreuzigung die übliche Art der Hinrichtung der Freiheitskämpfer, der „Zeloten". Neben den Märtyrern der nationalen Freiheit erhob sich nun die Gestalt eines Märtyrers, der außerhalb des nationalen Kampfes und des damaligen geschichtlichen Geschehens überhaupt gestanden hatte. Für die Mehrzahl der Zeitgenossen blieb die Kreuzigung auf Golgatha ganz unbemerkt. Niemand hätte damals voraussehen können, daß das Golgathakreuz dereinst auf dem Gipfel der Weltgeschichte ragen und seinen düsteren Schatten über alle kommenden Jahrhunderte der jüdischen Geschichte werfen werde.

§ 101. Die Lehre nicht von dieser Welt

Von der ursprünglichen Lehre Jesu, die bald die Bezeichnung „Christentum" (die Lehre Christi, des Messias) erhielt, kann nur insofern die Rede sein, als es vermittels der geschichtlichen Analyse möglich wird, die echten Aussprüche des Stifters des Christentums aus den Lehren seiner Apostel zu entnehmen. Es ist anzunehmen, daß anfänglich die von Jesus in seinen Gesprächen und Predigten geäußerten Gedanken von Mund zu Mund gingen oder in den Aufzeichnungen seiner verschiedenen Jünger aufbewahrt wurden. Diese „Logoi" (Aussprüche) Christi wurden später, nebst den Überlieferungen über sein Leben, in jene drei evangelischen Bücher aufgenommen, die fünfzig bis siebzig Jahre nach dem Tode des Glaubensstifters von den Jüngern seiner Apostel, Markus, Matthäus und Lukas, verfaßt worden sind. Jene Gruppen von Aussprüchen oder einzelne Sprüche, die in allen drei Büchern oder wenigstens in zweien wiederkehren, können als mehr oder weniger genaue Wiedergabe der echten gelten, da sie offensichtlich einer gemeinsamen älteren Quelle oder unmittelbaren Überlieferungen oder Aufzeichnungen entstammen. Solcherart sind die Aussprüche, aus deren Gruppierung sich in zwei Evangelien

(Matth. 5—7 und Lukas 6) die „Bergpredigt" zusammensetzt, sowie die belehrenden Gespräche und Antworten, die bei dem ältesten Evangelisten Markus und bei seinen Genossen wiederkehren. Die ältesten literarischen Quellen der christlichen Lehre sind allerdings diejenigen unter den „Briefen des Apostels Paulus", deren Echtheit nicht bezweifelt wird, doch erscheint darin diese Lehre dermaßen im Geiste der Doktrin des Apostels selbst umgearbeitet, daß es beinahe unmöglich ist, aus dieser Vermischung die Lehre Jesu in ihrer Reinheit auszusondern.

Fassen wir alle diese Aussprüche Christi nach Gruppen zusammen, so finden wir, daß die einen gegen die Zeloten und politischen Patrioten, die anderen gegen die Sadduzäer, wieder andere gegen die Pharisäer gerichtet sind, während der Rest die positive Lehre Jesu zum Ausdruck bringt.

Gegen die Zeloten und die Kämpfer für die politische Freiheit sind die eindrucksvollsten Sätze der Bergpredigt gerichtet, die, solange man nicht weiß, wen sie im Auge haben, befremdend anmuten müssen[1]). Die Zeloten begegneten Jesus sowohl in seinem heimatlichen Galiläa als auch später in Jerusalem, wo das Regime des Pilatus den Haß gegen Rom besonders gesteigert hatte, doch vermochte Jesus weder diesen Haß gegen die Unterdrücker, noch das Bedürfnis nach Gegenwehr in sich zu verspüren. Mitten in den Brand der politischen Leidenschaften schleuderte er seine schroffen Worte: „Folget nicht dem Gesetze der Vergeltung — Auge um Auge, Übel um Übel". „Widerstrebe nicht dem, der dir Übles zufügt" — war das Losungswort des politischen Quietismus. In der Hitze des Streites trieb Jesus seinen Gedanken auf die Spitze und rief aus: „So dir jemand einen Streich gibt auf deine rechte Backe, so biete ihm die linke auch dar". Den zornsprühenden Patrioten rief er zu: „Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, tut wohl denen, die euch hassen, und bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen". Denn Gott ist voll Liebe für die Leidenden, für die sowohl im politischen wie im sozialen Leben Bedrückten. „Selig sind die Armen[2]), denn das Himmelreich ist ihrer. Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen. Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen. Selig

[1]) S. Anhang, Note 5.

[2]) So die richtige Lesart in Luk. 6, 20 in Abweichung von der Lesart Matth. 5, 3: „geistig arm".

sind die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn das Himmelreich ist ihrer". Als man Jesus fragte, ob man die Abgaben an den Kaiser entrichten oder aber die Zahlung verweigern solle, wie es die extremen Zeloten befürworteten, erwiderte er: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist". Den Kampf um die Freiheit hielt er nicht nur für aussichtslos, sondern auch für unnütz; diese Auffassung bedeutete eine völlige Ablehnung sowohl des aktiven wie des passiven Widerstandes, die Predigt eines politischen Indifferentismus. Es hieß soviel wie: ordnet euch ohne Murren der Herrschaft der Römer und ihrer Günstlinge, der Herodianer, unter; lasset die Sorge um das Los des Landes und der Nation und gebet euch ein jeder dem Gedanken an seine Seele hin. Persönliche sittliche Vollkommenheit ist auch unter der Fremdherrschaft möglich. Die geistige Freiheit der Persönlichkeit steht unermeßlich höher als die politische Freiheit der Nation. Die Vervollkommnung der Gesellschaft ist nur auf dem Wege der sittlichen Vervollkommnung ihrer unteilbaren Bestandteile, der Individuen, möglich. Das Maß der Dinge ist das Individuum, nicht das Kollektiv. Das Seelenheil jedes Einzelnen ist wichtiger als die Errettung der Nation. So ließ die neue Lehre außer acht, daß in dem geschichtlichen Prozeß auch eine kollektive Seele zur Entstehung kommt, der um seine freie Entwicklung kämpfende Geist der lebendigen Nation.

Gegen die Sadduzäer aber war sowohl der religiöse als auch der soziale Protest Jesu gerichtet. Die neue Lehre verdammte die Sadduzäer vor allem als die Repräsentanten der offiziellen Tempelreligion, die im Grunde des Herzens irreligiös, „kleingläubig" waren und alles Mystische, so auch das Dogma von der Auferstehung der Toten und folglich auch das ganze System des „Himmelreiches", in Abrede stellten; dann aber auch als die Geschlechts- und Geldaristokratie und als das Großbürgertum, das die werktätigen Massen ausbeutete. Gegen diese Kreise eben waren solche Aussprüche Jesu gerichtet, wie z. B.: „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr hindurchgehe, als daß ein Reicher ins Himmelreich komme", sowie andere Aphorismen, die das Laster mit dem Reichtum und die Tugend mit der Armut in Zusammenhang bringen.

Die Spitze der neuen Lehre war jedoch vornehmlich gegen die Pharisäer gerichtet. Das pharisäische Prinzip der nationalen Religion, die Anpassung des ganzen Kultussystems an das Ziel der „Umzäu-

nung" oder der Befestigung der nationalen Einheit und der daraus entspringende religiöse Formalismus — all dies mußte Menschen von der Art Jesu, Menschen des persönlichen Glaubens und der persönlichen Moral zutiefst empören. Empörung riefen die zahlreichen Speisegesetze, die Vorschriften über die rituelle Reinheit und die Sabbatheiligung hervor, insofern sie nicht selten mit den moralischen Forderungen in Konflikt gerieten. Darf man wirklich am Sabbattage nicht Ähren pflücken, auch wenn es gilt, Hungernde zu speisen? Darf am Ruhetage auch zur Heilung der Kranken keine Arbeit verrichtet werden? Die Pharisäer ließen allerdings solche Abweichungen vom Gesetze gelten, jedoch nur in den alleräußersten Fällen, nämlich wenn es um die Lebensrettung (Pikuach nefesch) ging. Aber entbehrt denn dieser peinlichst eingehaltene Sabbatkultus nicht des Sinnes überhaupt? Ist doch „der Sabbat um des Menschen willen gemacht, nicht aber der Mensch um des Sabbats willen" (Mark. 2, 27). Freilich war ein gleicher Ausspruch auch bei den Pharisäern bekannt: „Der Sabbat ist euch (den Juden) gegeben, nicht aber ihr dem Sabbat" (Talmud, Trakt. Joma, 85); und doch wurde die Peinlichkeit in der Sabbatheiligung immer mehr verschärft, weil der Sabbat eben weniger eine religiöse als eine nationale Institution war, ein Werkzeug der nationalen Zucht. Vom moralischen Standpunkte aus konnten die Pharisäer gegen den Aphorismus Jesu: „Nicht was zum Munde eingeht, verunreinigt den Menschen, sondern was zum Munde ausgeht — arge Gedanken, falsch Zeugnis, Lästerung" (Matth. 15, 11 f.) nichts einwenden; das ganze Netz der Speisegesetze und der Vorschriften über die rituelle Reinheit war indessen um der nationalen Absonderung willen geknüpft worden, und dieses Ziel konnten die Pharisäer unmöglich preisgeben. Das Christentum Jesu verwarf somit in seiner Grundauffassung, wenn vorerst auch noch nicht in der Praxis, den ganzen Entwicklungsprozeß des Pharisäismus, der im Verfolg der nationalen Ziele das persönliche Glaubensgefühl vor dem religiösen Ritus zurücktreten ließ. Doch mußte die neue Lehre zwangsläufig von der theoretischen Verwerfung zur praktischen fortschreiten und so dem kommenden Abfall ihrer Bekenner vom Kerne der Nation den Boden bereiten.

In der dem Pharisäismus gegenüber bekundeten Opposition war zweifellos auch ein gesundes Prinzip verborgen, insofern sich diese Opposition gegen die Auswüchse einer Partei wandte, die in allen

Regionen des geistigen Lebens der Nation vorherrschend war. Das damalige Pharisäertum enthielt neben vielen fördernden, lebenskräftigen Elementen gar manches, was die Bekenner eines religiösen Pietismus abstoßen mußte. Die übermäßig große Bedeutung, die die Pharisäer der Gesetzeskunde, der Gelehrsamkeit und dem Buchwissen beilegten, rief in gewissen Gesellschaftskreisen eine Verachtung für den des Gesetzes unkundigen gemeinen Mann, den „Landmann", den „Am-ha'arez", hervor. Dem gemeinen Manne wurde wahre Religiosität abgesprochen; man blickte auf ihn als auf ein nicht rechtsfähiges Mitglied der Gesellschaft herab. Dieser geistige Aristokratismus der Pharisäer empörte die Begründer des Christentums nicht weniger als der Geschlechtsaristokratismus der Sadduzäer. Dem niederen Volke selbst entsprossen, vermochten sich Jesus und die galiläischen Fischer in dessen Seelenverfassung besser einzufühlen. Sie wußten nur zu gut, daß der schlichte Mann des innigen religiös-sittlichen Gefühls nicht weniger teilhaftig zu werden vermag als der Bücherweise. Und überdies sahen sie, wie oft in den pharisäischen Kreisen äußere Frömmigkeit in Scheinheiligkeit ausartete, in marktschreierische Werkheiligkeit, die nur auf irdische Vorteile und gesellschaftlichen Einfluß bedacht war. Diese Heuchler und Scheinheiligen eben, die auch die Besten unter den Pharisäern als die „Gefärbten" (Zewuim) kennzeichneten, tadelte die neue Lehre mit der ganzen Wucht ihrer Strafreden, indem sie die ganze Partei mit jenen identifizierte.

Das Bestreben, das religiös-sittliche Empfinden zu vertiefen, stellte das wertvollste positive Element der neuen Lehre dar. Doch war diese Strömung nicht neu; schon längst besaß sie innerhalb des Judaismus ihre Vertreter: vielseitige (die alten, gegen den Kultus und für den reinen sittlichen Glauben kämpfenden Propheten) und einseitige (die Essäer mit ihrer mystischen Vertiefung der religiösen Akte), und auch noch in einer viel späteren Epoche kommt sie in einer mächtigen Volksbewegung zum Durchbruch (im Chassidismus). Ja sogar in dem Pharisäertum der Zeiten Jesu war diese Strömung bemerkbar. Einer der ältesten Evangelisten, ein ausgesprochener Gegner der Pharisäerpartei, führt denn auch die rührende Erzählung von einem Schriftgelehrten an, der in der Beantwortung der Frage: Welches ist das vornehmste Gebot vor allen? mit Jesus völlig einig war. Beider Antwort lautete: an den einzigen Gott glauben, ihn von ganzem Herzen lieben und seinen Nächsten als sich selbst lieben. Jesus billigte die

Worte des Pharisäers, indem er sprach: „Du bist nicht ferne von dem Reich Gottes" (Mark. 12, 28—34). Der Vertreter der vorhergehenden Pharisäergeneration, der große Hillel, hatte in seiner Antwort, die er dem Heiden, der zum Judentum übertreten wollte, gab, auch nichts anderes gesagt (§ 60). Auch zu vielen anderen Aussprüchen Jesu finden sich Parallelen im zeitgenössischen pharisäischen Schrifttum, das später in den Bestand des Talmud aufgenommen wurde. Solcher Art sind z. B. die folgenden Parallelen zur Bergpredigt: „Sei unter den Bedrückten, nicht aber unter den Bedrückern, unter den Beleidigten, die sich nicht widersetzen, die das Gute in Liebe tun und freudig das Leid tragen" (Sabbat 88, Joma 23); „Du sagst deinem Nächsten: entferne den Span aus deinem Auge, doch er kann dir erwidern: entferne den Balken aus deinem eigenen Auge" (Erachin, 16, Baba-bathra 15). Sogar die evangelische Grundformel: „Das Reich Gottes ist inwendig in euch" (Luk. 17, 21) hat zur Quelle das Gebot des Deuteronomiums (30, 11 f.): „Das Gesetz, das ich dir heute gebiete, ist nicht im Himmel, noch jenseits des Meeres, sondern in deinem Herzen". Mithin war in der Lehre Jesu der Inhalt nicht neu, nur waren die dem Judaismus entlehnten Elemente anders zusammengefügt. Neu war die schroffe Entgegensetzung der Religion des Herzens und der persönlichen Moral dem Prinzip des kollektiven Glaubens und der kollektiven Moral, die den besonderen Bedingungen des geschichtlichen Lebens der Nation angepaßt waren. Noch nie war der Gegensatz von Individualität und Kollektivität, von elementarem Humanismus und kompliziertem geschichtlichen Nationalismus so scharf zugespitzt, wie in dieser Predigt, deren Widerhall aus der Ferne der Jahrhunderte zu uns herübertönt. Ihre Neuheit bestand in der theoretischen Geradlinigkeit, mit der sie ihre Ideen bis in deren äußerste Konsequenzen hinein verfolgte. Die neue Lehre riß die Religion von ihrem geschichtlichen Boden los und ihre ersten Stifter sahen nicht einmal selbst, wie weit diese Ideologie sie führen würde. In der jüdischen Gesellschaft jener stürmischen Zeit aber, als das Schicksal der Nation auf dem Spiele stand, hatte man sofort gespürt, wohin der neue Wind wehe.

Dem Christentum konnten im Moment seiner Entstehung weder die Zeloten noch die geistigen Pharisäer friedlich gegenübertreten. Die ersteren vermochten sich ihrer politischen Überzeugungen wegen der neuen Richtung, die das Ideal des „Reiches nicht von dieser

Welt" (Johan. 18, 36) proklamiert hatte, nicht anzuschließen, denn der ganze Sinn ihrer Tätigkeit bestand ja gerade in der Wiederaufrichtung eines mächtigen und freien jüdischen Staates, als eines realen Faktors für die Erhaltung und Entfaltung der Nation. Aber auch den geistigen Pharisäern konnte die sich in der neuen Lehre bergende anti-nationale Tendenz nicht entgehen. Wohl sahen sie die ganze Wahrheit des Prinzips: „das Gottesreich ist inwendig in euch" ein, doch hielten sie seine Verabsolutierung in der Praxis vom gesellschaftlichen Standpunkte aus für unerreichbar. Dieses erhabene Prinzip war allerdings, wie sie meinten, für die sittliche Verankerung des Einzelnen zureichend, nicht aber für die der Nation; denn es war nur auf die aus dem geschichtlichen Milieu herausgelöste Persönlichkeit anwendbar. Für das Volk aber, für die geschichtlich gewordene und um seine nationale Existenz ringende kollektive Individualität war es notwendig, daß das „Gottesreich" sich in einer ganzen Reihe äußerer Normen und Gesetze, die die einzelnen Teile des Volksorganismus zu einer Einheit zusammenschweißten, kundtue. Diese äußere Inkarnation des „Gottesreiches" in der Form der national-religiösen Zucht hielten die Pharisäer für das Judentum in der Zeit des durch die römische Herrschaft herbeigeführten Niederganges der national-politischen Zucht für besonders unentbehrlich. Dies der Grund, warum ihnen das Christentum, eine Lehre „nicht von dieser Welt", auf den von ihnen miterlebten zeitgeschichtlichen Moment praktisch unanwendbar, den realen psychischen Eigentümlichkeiten der Persönlichkeit als eines Mitgliedes der Nation nicht angepaßt und folglich auch schädlich erscheinen mußte.

Die neue Lehre fesselte zunächst entweder politisch gleichgültige oder beschaulich, mystisch gestimmte Menschen. Unter diesen waren sicherlich in einem gewissen Maße auch die Essäer vertreten, wie denn überhaupt der Einfluß essäischer mystischer Anschauungen auf Theorie und Praxis des ursprünglichen Christentums außer Zweifel steht. Vom Essäertum wurden hier alle Arten von Wundertätigkeit (die Austreibung der Teufel, die wunderbare Heilung von Siechen, das Wiedergeben des Augenlichts an Blinde usf.) mitübernommen, durch die die neue Lehre die Volksmassen viel eher anzog als durch die erhabensten Predigten (ebenso wie dies in der Neuzeit bei der Ausbreitung des Chassidismus der Fall war). Dies erklärt auch die schnelle Verbreitung derartiger Glaubensformen wie der

Glaube an das „feurige Gehenna" und das Paradies, an die leibliche Auferstehung der Toten und das Jüngste Gericht, endlich an den übermenschlichen Messias, der zur Erlösung des sündigen Menschengeschlechtes, zur Läuterung der Seelen, nicht aber zur Befreiung der unterjochten Nation, in die „Wolken des Himmels" gehüllt, herniederfährt. Der Märtyrertod Jesu und die an seinen Namen sich anrankende Legende lenkten alle diese Glaubensformen in ein neues Flußbett.

§ 102. Die ursprüngliche jüdisch-christliche Gemeinde

Wie weit auch die Lehre Jesu ihrem Grundprinzip nach von den national-geschichtlichen Aufgaben des Judentums entfernt gewesen sein mag, so verharrten dennoch ihre Jünger in der ersten Zeit *formell* innerhalb der Schranken der volkstümlichen Lebensweise. Der Stifter des Christentums sprach es selbst mehrfach aus, daß er mit seiner Offenbarung zu den Juden gesandt sei. Er lehnte es ab, „das Brot den Kindern (den Juden) zu nehmen und es vor die Hunde (Heiden) zu werfen" (Matth. 15, 26), und gebot seinen Jüngern, „nicht zu den Heiden und Samaritanern zu gehen, sondern zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel" (ib. 10, 5—6). Wiewohl er die Auswüchse des Ritenwesens tadelte, so unterließ er es dennoch nicht, zu betonen, daß er „die Thora nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen" gekommen sei und daß „kein Jota vom Gesetz zergehen werde" (ib. 5, 17—18). Diese Verkündigungen waren insofern aufrichtig gemeint, als weder der Stifter des Christentums noch seine ersten jüdischen Bekenner es vorauszusehen vermochten, daß ihr innerer Bruch mit dem nationalen Judaismus späterhin auch zu dem äußeren Bruche führen werde.

Nicht bewußt waren sich dessen auch die Jesus am nächsten stehenden Jünger, die mit ihm zusammen aus Galiläa nach Jerusalem gekommen waren und späterhin die Schar der „zwölf Apostel" bildeten: Simon Kephas oder *Petrus*, *Jakob*, der „Bruder des Herrn", und andere. Durch den Märtyrertod des Meisters erschüttert und Verfolgungen seitens der jüdischen und römischen Behörden befürchtend, flohen die Jünger zunächst aus Jerusalem nach Galiläa. Hier aber, in ihrer Heimat, wo sie Zeugen des ersten Hervortretens des jungen Jesu gewesen waren, empfanden sie noch tiefer die sie mit dem

Heimgegangenen verknüpfenden geistigen Bande. Er lebte in ihren Gedanken und in ihren Herzen fort; sein schreckliches Ende schien ihnen jetzt nicht den Tod, sondern den Beginn eines neuen Lebens im Himmel zu bedeuten. Schon begann die Legende das Bild des auferstandenen Messias, nicht des früheren irdischen, sondern eines *himmlischen* Wesens göttlicher Art zu gestalten.

Bald kehrten die Mitkämpfer Jesu nach Jerusalem, dem Schauplatz des Märtyrertodes ihres Meisters, zurück. Sie hatten sich von dem ersten Schrecken erholt und begannen unter der Hauptstadtbevölkerung für die neue Lehre zu werben. Sie wagten es sogar, im Tempel zu predigen, indem sie das Volk dazu aufriefen, der Lehre des gekreuzigten Seelenheilands, der von den Toten auferstanden sei oder auferstehen werde, zu folgen. Durch diese Predigten gelang es Simon Petrus und den anderen Aposteln, das einfache Volk, namentlich die Frauen, an die sich die offiziellen Gesetzeslehrer nur selten mit einem für die Massen verständlichen und zum Herzen dringenden Wort wandten, für sich zu gewinnen. Auf das unaufgeklärte Volk wirkten die Apostel durch ähnliche „Wundertaten", wie sie auch Jesus zu seinen Lebzeiten vollbracht hatte: im Namen des Gekreuzigten heilten sie Kranke, vornehmlich von Geisteskrankheiten Befallene oder, wie man damals glaubte, vom „unsauberen Geiste Besessene".

So bildete sich in Jerusalem eine kleine Sekte oder Brüderschaft, die in ihrer Lebensführung den frommen essäischen Brüderschaften ähnlich war. Von den Essäern hatte sie die Gütergemeinschaft und die gemeinsamen Mahlzeiten übernommen; von ihnen stammte auch der beim Eintritt in die Brüderschaft zu vollziehende Hauptritus: die Taufe. Besonders wurde das Prinzip des Kommunismus eingehalten: alle Mitglieder der Brüderschaft verkauften ihre ganze Habe und führten das Geld an die gemeinsame Kasse ab, um so den Unterschied zwischen reich und arm aufzuheben. Alle diese Neuerungen ärgerten besonders die der Regierung nahestehenden Sadduzäer: sowohl die mystische Propaganda der Sektierer als auch ihre soziale Verfassung flößten ihnen Befürchtungen ein. So verbot denn auch der Hohepriester den Aposteln, im Tempel zu predigen, und als diese sich nicht fügen wollten, gab er Befehl, Petrus und die anderen Häupter der Sekte zu verhaften. Sie wurden vor das Gericht des Synhedrion gestellt und angeklagt, daß sie fortführen, durch die gleichen Predigten, die die Hinrichtung Jesu veranlaßt hatten, Unruhe im Volke zu

stiften. Diesmal setzten sich jedoch die Pharisäer für die Verfolgten ein, die in dem Verhalten der Sektierer keine formelle Gesetzesübertretung zu erblicken vermochten: die Sektierer hielten alle jüdischen Riten ein — die Beschneidung, die Feier- und Fasttage, die Speisegesetze; was aber ihre eindringlichen, für die Sadduzäer so anstößigen Predigten über die Auferstehung der Toten betraf, so konnte den Pharisäern nur die extreme sektiererische Ausdeutung dieses Dogmas ein Dorn im Auge sein. Darum warnte auch der Pharisäerführer Rabban Gamaliel das Gericht vor Verfolgungen der demütigen Sektierer, um noch größere Volksunruhen zu vermeiden. Petrus und seine Genossen wurden zu Stockhieben (Malkoth) verurteilt und dann freigelassen.

Je mehr aber die Zahl der Mitglieder der christlichen Sekte wuchs und je nachdrücklicher in deren Propaganda die messianische Rolle Jesu in den Vordergrund gerückt wurde, um so häufiger wurden auch die Zusammenstöße. Besonders vermehrten sie sich während der Regierung Agrippas I. (41—44), als sich für eine kurze Zeit die Macht der nationalen Partei befestigte. Um diese Zeit strömten der kleinen Gemeinde der Judenchristen in Jerusalem viele Adepten aus der Mitte der „Hellenisten", d. i. der griechisch sprechenden Juden, zu, die aus den Diasporaländern dorthin übersiedelt waren und eigene Synagogen in der Hauptstadt besaßen (es gab Synagogen der Alexandriner, der Cilicier und anderer Auswanderer aus den römischen Provinzen). Die Hellenistengruppe scheint radikalere Ansichten in die Lehre der Sekte hineingetragen zu haben. Einer der Führer dieser Gruppe, der den griechischen Namen *Stephanus* trug, wurde vor dem Synhedrion angeklagt, daß er im Namen Jesu die Zerstörung Jerusalems oder des Tempels und die Änderung der Mosesgesetze vorausgesagt hätte. Der zu einem Bekenner Christi gewordene hellenisierte Jude hatte den unmittelbaren Schluß aus dessen Lehre gezogen und es offen ausgesprochen, daß das nationale Prinzip der Religion vor der persönlichen Frömmigkeit zurückzutreten habe. Stephanus hielt vor dem Synhedrion eine lange Rede, in der er die Gegner der Lehre Jesu scharf tadelte und sie der Schuld an seinem Märtyrertode bezichtigte. Die durch diese Rede gereizte Volksmenge machte mit dem Verkünder des Verderbens des Vaterlandes kurzen Prozeß: Stephanus wurde zur Stadt hinausgejagt und gesteinigt.

Die Genossen des Stephanus flohen darauf aus Jerusalem. Einer

von ihnen, der den gleichfalls griechischen Namen *Philippus* trug, begab sich nach Samaria und begann, die „Heilsbotschaft von dem Reiche Gottes" zu verkünden, indem er durch wunderbare Heilungen von „Gichtbrüchigen und Besessenen" das Volk anlockte. In dieser halbjüdischen Stadt vermochte es der Prediger des Christentums mit seinen Wundern erfolgreich mit dem dortigen Wundertäter *Simon dem Magier* aufzunehmen. Simon fühlte sich sogleich zu der Glaubenslehre hingezogen, bei der die Wundertaten eine so große Rolle spielten. Andere Gesinnungsgenossen des Stephanus begaben sich nach Phönizien, Cypern und Antiochia, um die dortigen Heiden für ihre Sekte zu gewinnen. In *Antiochia* wirkte damals mit großem Erfolge der Missionar *Barnabas,* der als erster auch den heidnischen Judenanhang oder die sogenannten „Verehrer des höchsten Gottes" der Sekte zuzuführen begann[1]). In Jerusalem aber blieb eine Gruppe von Judenchristen mit dem Apostel Petrus an der Spitze zurück. Unter Agrippa I. und in den unmittelbar darauffolgenden Jahren gerieten die Führer dieser Gruppe nicht selten mit den Behörden in Konflikt. Der Apostel entfaltete seine Missionstätigkeit auch in Caesarea, dem Standquartier der römischen Garnison, wo der König Agrippa des öfteren als Gast weilte. Eines Tages wurde der Apostel auf Geheiß des Königs in Haft genommen und eine Zeit lang in Gewahrsam gehalten, wonach er vor ein Gericht gestellt werden sollte; Petrus gelang es jedoch noch rechtzeitig, zu fliehen und sich in Sicherheit zu bringen. In dem plötzlichen Tod des Agrippa zu Caesarea[2]) erblickten die Sektierer eine Strafe Gottes für die Verfolgungen, denen sie seitens des Königs ausgesetzt gewesen waren.

[1]) Für die Geschichte des Christentums in den ersten Jahrzehnten nach dem Tode seines Stifters bildet das Buch „Die Apostelgeschichte" die, nach den Briefen des Paulus, der Zeit nach den Ereignissen am nächsten liegende Quelle. Trotz der Sagenhaftigkeit der Berichte hat sich in der „Apostelgeschichte" ein wesentlicher geschichtlicher Kern erhalten. Der Verfasser scheint mit der historischen Sachlage im Judäa Agrippas I. und II. und der römischen Procuratoren Felix und Festus aufs genaueste vertraut zu sein; indem er seine Erzählung von den Verfolgungen der Sekte mit diesen Namen in Zusammenhang bringt, bleibt er der chronologischen Reihenfolge meistenteils treu und hält die Ereignisse treffend auseinander. Durch sorgfältige Analyse kann hier aus der Verschleierung der Legenden und der sektiererischen Tendenzen der geschichtliche Kern wohl herausgeschält werden.

[2]) Dieses Ereignis wird in der christlichen Legende (Apostelgeschichte, 12, 21 f., wo Agrippa mit dem Geschlechtsnamen *Herodes* genannt wird) unter Umständen geschildert, die mit denen in der Erzählung des Josephus merkwürdig übereinstimmen. S. oben, § 74.

§ 103. Der Apostel Paulus und der Bruch mit dem Judentum

Bald wurde es klar, daß die neue religiöse Bewegung nicht in den engen Schranken einer Sekte verharren, daß sie nicht die innere Angelegenheit des Volkes, aus dessen Mitte sie entsprungen war, nicht eine schismatische Form des Judaismus bleiben konnte. Die in ihr verborgene zentrifugale Kraft mußte zum Durchbruch kommen und diese Bewegung weit über die Grenzen Judäas und des Judaismus hinausführen. Der Urheber dieser Umwälzung war der unter dem Namen des *Apostels Paulus* bekannte *Saul aus Tarsus* (er lebte um 10—63).

§ 103. Der Apostel Paulus und der Bruch mit dem Judentum

Saul der auch den römischen Namen *Paulus* trug, war aus der hellenisierten Stadt Tarsus im kleinasiatischen Cilicien gebürtig. Ein griechisch sprechender Diasporasohn, wurde Paulus noch in seiner Jugendzeit der nationalen Kultur in ihrem Hauptsitze, in Jerusalem, teilhaftig. Er trat dort in die Schülerschar des Pharisäers Gamaliel ein und wurde „im Gesetze der Väter" gründlich unterwiesen. Eine Zeit lang war der Geist des Paulus von den pharisäischen Einflüssen so sehr beherrscht, daß er der mystischen Lehre Jesu, die sich damals in Judäa zu verbreiten begann, mit äußerster Feindseligkeit gegenüberstand. Als man in Jerusalem den „Hellenisten" Stephanus, gleichfalls einen Sprößling der Diaspora, aburteilte, befand sich Paulus unter seinen Anklägern und Verfolgern. Der religiöse Eifer des Paulus ging so weit, daß er den Sektierern in Jerusalem persönlich nachspürte, um sie den Behörden auszuliefern. Von dem Wunsche beseelt, die Ketzerei auch in der heimatlichen Diaspora auszurotten, brach er, mit Briefen des Jerusalemer Hohepriesters an die dortigen Obersten der „Synagoge" oder Gemeinde versehen, nach Damaskus auf.

Da aber vollzog sich in der Seele des Paulus ein entscheidender Umschwung: plötzlich überzeugte er sich von der Wahrheit jener Lehre, die er bis dahin mit Ungestüm verfolgt hatte. Die christliche Sage führt diesen Umschwung auf eine wunderbare Vision zurück, die Paulus auf dem Wege nach Damaskus erleuchtete: in einem Zustand der Ekstase vernahm er die Stimme Jesu: „Saul, Saul, was verfolgst du mich?" Geschichtlich betrachtet, war diese Bekehrung freilich das Ergebnis eines langwierigen inneren Prozesses. Sie erklärt sich durch den Zwiespalt in der Erziehung des Paulus, in dessen

Geiste die jüdischen und die hellenischen Anschauungen, die strenge Gesetzestreue und die Verlockungen der „griechischen Weisheit", das Nationale und das Kosmopolitische in Widerstreit geraten waren. Saul der Jude und Paulus der Hellenist stritten in seiner Seele und riefen einen Zwiespalt in ihr hervor. Zunächst schien der Jude die Oberhand zu gewinnen, der denn auch seine Prinzipien auf die Spitze trieb; dann aber machte sich der Widerstand des Hellenisten geltend, und so ergab sich die Resultante: die Lehre Jesu (wie bei Philo der philosophische Judaismus). Hierin kam die Neigung der Diaspora zu einem Ideensynkretismus zum Ausdruck. In der Lehre Jesu fand Paulus die Versöhnung der sich in ihm bekämpfenden geistigen Elemente; dazu bedurfte er aber einer Umarbeitung der von ihm angenommenen Doktrin nach seiner Art: er bereicherte sie durch viele hellenistische Prinzipien und schuf aus der Vermengung verschiedenartigster Ideen die Mythologie und die Dogmatik des Christentums. Dazu trieben ihn nicht nur seine inneren religiösen Bindungen, sondern auch die Lebensbedingungen jenes Milieus, in dem er zu wirken hatte, d. i. des Milieus der jüdisch-hellenistischen Diaspora und der heidnischen Gesellschaft, um derentwillen die Strenge des nationalen Judaismus gemildert werden mußte.

Nachdem sich Paulus zum „wahren Glauben" bekehrt hatte, ging er mit dem Feuer des Neophyten an dessen Verbreitung. Sein Gesichtskreis war viel weiter als der der „galiläischen Fischer", der Apostel in Judäa, und auch sein Zuhörerkreis war ein ganz anderer; so wurde er auch zum Schöpfer neuer Propagandamethoden. Er begann seine Missionstätigkeit in Damaskus, doch erst in Antiochia, wo sich kurz zuvor eine Gemeinde von Jesusbekennern aus den vom Missionar Barnabas Bekehrten gebildet hatte, kam sie zu voller Entfaltung. Hier legten sich die Neubekehrten als erste den Namen „Christen", d. i. die an den erschienenen Messias Glaubenden, bei (*Christos* ist die wörtliche griechische Übersetzung des hebräischen *Moschiach* — der Gesalbte, der Messias). Die Gemeinde setzte sich aus einer Gruppe ortsansässiger Juden zusammen, denen sich der heidnische Judenanhang aus der Mitte der „Gottesfürchtigen" oder „Gottverehrenden" angeschlossen hatte (§ 95). In Gemeinschaft mit dem dortigen Missionar Barnabas entfaltete Paulus von hier aus eine weitestgehende Propaganda. Antiochia wurde seine Operationsbasis, von der aus er seine Missionsreisen durch die Städte Syriens und

Kleinasiens unternahm. Feurig predigte er überall unter den Juden und Griechen die neue Lehre, indem er sich den Besonderheiten dieses gemischten Milieus anpaßte. Die Bekehrung der Heiden wurde für Paulus zur Hauptaufgabe. Er war ganz von der großartigen Idee besessen, die ganze Welt zum wahren Glauben zu bekehren und das Christentum aus einer Sektenlehre in eine Weltreligion zu verwandeln. Die Erfahrung überzeugte aber Paulus endgültig, daß das Christentum nie weite Verbreitung unter den Heiden finden würde, wenn es von seinen Bekennern die Befolgung aller Riten des Judentums, sogar des beschwerlichsten, des der Beschneidung der neubekehrten Männer, verlangte. Andererseits tat es, zur Gewinnung der Proselyten unter den Heiden, not, die neuen Begriffe vom einzigen Gotte und vom Messias Jesus den altüberkommenen heidnischen religiösen Anschauungen und Bräuchen anzupassen. Hier zeigte sich nun die synkretistische Erfindungsgabe des Paulus in ihrer ganzen Genialität. Aus den verworrenen, mit Elementen orientalisch-hellenischer Kulte jener Zeit untermischten jüdisch-christlichen Glaubensanschauungen schuf er eine neue dogmatische Lehre, die in mancher Hinsicht dem Judaismus fern, doch der heidnischen Weltanschauung durchaus verwandt war. Die Reform des Paulus verwandelte die Lehre „nicht von dieser Welt" in eine Lehre „von der Welt" und für die Welt, jedoch nicht für die jüdische Welt, sondern für die heidnische. Seine religiöse Doktrin legte er in systematischer Form nicht nur in den mündlichen Predigten, sondern auch in den griechisch abgefaßten ausführlichen Schreiben nieder, die an die in verschiedenen Städten entstehenden christlichen Gemeinden gerichtet waren[1]).

Vor allem riß Paulus die messianische Idee endgültig von ihrem jüdischen Heimatboden los. Herrschte im Kreise der ersten Apostel, der unmittelbaren Jünger Jesu, noch die Vorstellung von ihm als von einem gottbegnadeten, zum geistigen Heile des jüdischen Volkes gesandten Menschen vor, so verwandelte er sich in dem Geiste des Pau-

---

1) Aus den in das „Neue Testament" aufgenommenen Briefen des Paulus werden von der Mehrzahl der Kritiker die folgenden als echt, vom Apostel selbst herrührend, anerkannt: die Briefe an die Galater, Korinther, Römer, Thessalonicher, Philipper und an Philemon. Die Autorschaft der übrigen ist umstritten. Daß Paulus der Verfasser des „Briefes an die Hebräer" sei, wurde von vielen noch in den ersten christlichen Jahrhunderten geleugnet. Jedoch sind auch die umstrittenen Briefe zum größten Teil im Geiste des Paulus gehalten und wahrscheinlich von seinen in den echten Briefen erwähnten Jüngern und Mitstreitern verfaßt.

lus, der dem lebendigen Jesus fern stand, in ein himmlisches Wesen, das nur vorübergehend Menschengestalt angenommen hatte. Er ist für ihn ein Wesen göttlicher Natur, ein wahrer „Sohn Gottes", den der Vater vom Himmel auf die Erde herabgesandt hat, damit er im Fleische und in der Gestalt eines Menschen Marter und Tod erleide und so die Menschen von ihren der Erbsünde Adams entsprungenen Sünden erlöse; durch seine Auferstehung von den Toten und durch seine Wiederkehr in den Schoß des Vaters habe Jesus den Tod in der Welt besiegt, so daß alle an ihn Glaubenden des ewigen Lebens nach dem Tode teilhaftig werden würden. Er vermag es, die Seelen derer, die durch ihren Glauben und gewisse symbolische Akte sich ihm nähern, zu neuem Leben zu erwecken. Die wichtigsten Symbole der Annäherung an Christus sind die Taufe und die Teilnahme an dem „Abendmahl" oder dem „Liebesmahl" (das griechische Agape), d. i. an der gemeinsamen Mahlzeit der Gläubigen, die zum Andenken an den Kreuzestod Jesu eingeführt worden war; das dabei verzehrte Brot und der genossene Wein symbolisieren den Leib und das Blut Christi, dessen die Tischgenossen auf diese Weise teilhaftig werden (Eucharistie). Diese ganze Lehre von dem Gottmenschen, von seinem Tode und seiner Auferstehung und die dem angepaßten symbolischen Bräuche wurzelten in den heidnischen Glaubensformen und Mysterien, die um jene Zeit in Syrien und Kleinasien weit verbreitet waren. Die volkstümlichen Vorstellungen von dem sterbenden und wieder auferstehenden Gotte waren dort mit den orientalisch-hellenischen Kulten des Adonis und Attis verbunden. In Antiochia, wo Paulus predigte, wurde alljährlich das Frühjahrsfest des Todes und der Auferstehung des Adonis begangen: das Standbild des Gottes wurde zuerst unter Wehklagen zu Grabe getragen und dann am nächsten Tage feierlich hervorgeholt, wonach man verkündete, daß der Gott lebe. Zu den Mysterien der hellenisierten persischen Religion des Mithra, dessen Kult auch in Tarsus, der Heimatstadt des Paulus, gepflegt wurde, zählte unter anderem das heilige Mahl, das von den Symbolen des Teilhaftigwerdens an der Gottheit durch Genuß von Brot und Wein begleitet war[1]). So konnte der in die Christengemeinde eintretende Heide sich in gewissem Maße in der gewohnten religiösen Atmosphäre fühlen; neu

[1]) In weitergehendem Maße drangen alle diese heidnischen Symbole und Mysterien in die Dogmatik und den Kultus der christlichen Kirche erst in den folgenden Jahrhunderten ein.

war freilich der Begriff des einzigen Gottes, aber auch dieser wurde durch die Hinzunahme des Begriffes des zeitweilig Mensch gewordenen „Gottessohnes" in seiner Schroffheit gemildert. Am schwersten fiel die Lossagung vom Götzendienst.

Um den Heiden den Übertritt zu der neuen Religion noch mehr zu erleichtern, befreite sie der Apostel Paulus gänzlich von dem „Joche" des jüdischen Gesetzes. Zu diesem Ende brachte er einerseits die Idee der „Auserwähltheit" der jüdischen Nation als der Trägerin der wahren Gotteserkenntnis zum Verschwinden und schuf andererseits den Gegensatz zwischen Glauben und Gesetz. Juden und Heiden, sagt er, sind in gleicher Weise „unter der Sünde". Der Stolz der Juden, ihre heilige Thora, hat sie von der Sünde nicht nur nicht gereinigt, sondern sie noch tiefer in sie verstrickt. „Durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde"; „das Gesetz ist gekommen, auf daß die Sünde mächtiger würde." Die religiöse *Mission* Israels hat mit dem Kommen des *Messias* — Christus — ein Ende genommen. Von nun ab ist das alte jüdische Gesetz außer Kraft gesetzt und an seine Stelle ist der Glaube getreten. Der Mensch mag seine Seele nicht durch die Erfüllung der Thoravorschriften, sondern nur durch den Glauben an die neue christliche Offenbarung zu erlösen. „Der Mensch wird gerecht ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben." „Nicht durch die Thora ist Abraham und seinem Samen die Verheißung geschehen, sie sollen der Erde Erbe sein, sondern durch die Gerechtigkeit des Glaubens." „Die Sünde wird nicht herrschen können über euch, sintemal ihr nicht unter dem Gesetze seid, sondern unter der Gnade (des Glaubens)." „Durch das Gesetz wird niemand gerecht vor Gott, denn der Gerechte lebt seines Glaubens . . . Der Messias hat uns von dem Fluch der Thora erlöst." „So besteht nun in der Freiheit, zu der uns der Messias befreit hat, und lasset euch nicht wiederum in das knechtische Joch fangen[1])!"

Diese Befreiung von dem „knechtischen Joch" oder genauer von der Zucht des Gesetzes äußerte sich hauptsächlich in der von dem Apostel Paulus verkündeten Außerkraftsetzung der für die neubekehrten Heiden besonders beschwerlichen Hauptbräuche des Judentums, vor allen Dingen — des Beschneidungsritus. Statt der „Beschneidung des Fleisches" fordert er die symbolische „Beschneidung des Her-

[1]) An die Römer, 3, 9—28; 4, 13; 5, 20; 6, 14. An die Galater, 3, 11—13; 5, 1.

zens", die Befolgung des Gesetzes „dem Geiste, nicht dem Buchstaben nach." Sowohl die Beschnittenen wie die Unbeschnittenen erlöst Gott durch den Glauben. Die Beschneidung ist durch die Taufe als das Symbol der neuen Offenbarung ersetzt. Der an die Stelle der Thora getretene Glaube äußert sich in der Anerkennung der wunderbaren Auferstehung Christi und der von ihm vollbrachten Erlösung der Menschheit von der Erbsünde. Die Lehre Moses' hatte nur die Rolle einer Wärterin zu erfüllen, die die Kinder großziehen und dem wahren Messias zuführen sollte, mit dessen Kommen sie ihre Gültigkeit eingebüßt hat[1]).

§ 104. Die Spaltung in Juden- und Heidenchristen

Die Umwälzung, die das „Alte Testament" um des „Neuen Testamentes" willen aufgehoben hatte, fand in den Reihen der Bekenner des Christentums nicht so bald Anhänger. Die neubekehrten Heiden aus dem Judenanhange begrüßten allerdings diese Form mit Freuden, doch unter den Judenchristen Palästinas stieß sie auf heftigen Widerstand. Die Häupter der Christengemeinde in Jerusalem bekämpften den das Prinzip des Gesetzes um des subjektiven Prinzips des Glaubens willen abschaffenden Antinomismus des Paulus und suchten in ihren Reden und Briefen zu beweisen, daß der Glaube ohne Werke, ohne Gesetze jeder Bedeutung bar sei. „Was hilft's, liebe Brüder, so jemand sagt, er habe den Glauben, und hat doch die Werke nicht? Der Glaube allein, wenn er nicht Werke hat, ist tot an ihm selber. . . Ist nicht Abraham, unser Vater, durch die Werke gerecht geworden, da er seinen Sohn Isaak auf dem Altar opferte? Der Glaube hat an seinen Werken mitgewirkt, und durch die Werke ist der Glaube vollkommen geworden . . . So seht ihr nun, daß der Mensch durch die Werke gerecht wird, nicht durch den Glauben allein"[2]).

Aber noch ehe Paulus sein negatives Verhalten zu dem geschicht-

[1]) An die Römer, 2, 26—29; 3, 30; Gal. 3, 24—25.

[2]) Der Brief des Apostels Jakobus, 2, 14—24. Mag dieser Brief tatsächlich vom Apostel Jakobus herrühren oder auch nicht, jedenfalls bringt er die Auffassung der Jerusalemer Judenchristen zum Ausdruck und unterscheidet sich überhaupt von den Paulinischen Briefen durch das Fehlen jeglicher mystischen Christologie, an deren Stelle hier das Prinzip der praktischen Religion und der Moral im Geiste der Thora tritt.

lichen Judaismus so schroff formuliert hatte, begann die Art seiner Propaganda in Antiochia den Häuptern der jüdisch-christlichen Gemeinde zu Jerusalem Befürchtungen einzuflößen. So begaben sich denn einige zu den „Gesetzeseiferern" gehörende Mitglieder der Gemeinde, an deren Spitze, wie es scheint, der Apostel Jakob, der „Bruder Jesu", stand, nach Antiochia, um den Neuerungen des Paulus entgegenzutreten. Die Agitation der Neuangekommenen, die von den bekehrten Heiden die Befolgung der jüdischen Grundgesetze verlangten, brachte die gemischte Christengemeinde Antiochias in Verwirrung. Durch die Predigten der „falschen Brüder, die eingeschlichen waren" (wie er die Angekommenen in seinem Ärger nannte), beunruhigt, brach Paulus zusammen mit seinem Gesinnungsgenossen Barnabas nach Jerusalem auf, wo er seine Sache einer besonderen Apostelversammlung unterbreitete (um 52). Den ihm zur Last gelegten Umstand, daß er von den zum Christentum übertretenden Heiden nicht die Befolgung des Mosesgesetzes in seinem ganzen Umfange fordere, suchte Paulus durch einen ausführlichen Bericht über seine Missionstätigkeit unter den Fremdstämmigen zu entkräften, indem er erklärte, daß die glänzenden Erfolge auf diesem Gebiete nur der Art seiner Propaganda zu verdanken seien; wollte man hingegen von den Neubekehrten die Befolgung der jüdischen Gesetze fordern, so würde man die Gewinnung fremdstämmiger Proselyten zur Unmöglichkeit machen. Nach heftigen Auseinandersetzungen, bei denen der Apostel Petrus Paulus in gewissem Maße unterstützte, gestatteten ihm die Führer der Jerusalemer Christengemeinde, aus Furcht, die so erfolgreich begonnene Heidenmission zunichte zu machen, den Heiden ein von strenger Gesetzesbeobachtung befreites Christentum zu predigen, unter der Bedingung jedoch, daß die Neubekehrten zur Enthaltung von Götzendienst, Unzucht oder Blutschande, sowie von dem Genuß des Fleisches erstickter Tiere und des Blutes verpflichtet werden sollten.

Aber auch nach dieser Vereinbarung wiederholten sich gar oft die Konflikte zwischen den Gesetzeseiferern und den Anhängern des Paulus. Als der Apostel Petrus nach Antiochia kam, lehnte er es ab, ein Tischgenosse der Heidenchristen zu sein, die das Gesetz nicht einmal im Rahmen der Vereinbarung beobachteten; viele von den Judenchristen folgten seinem Beispiel, und der gemischten antiochenischen Gemeinde drohte ein Zwiespalt. Da trat Paulus öffentlich gegen Pe-

trus auf und zeihte ihn der Inkonsequenz und des Unverständnisses der wahren Lehre Christi, die gerade in der Abschaffung des früheren Dogmas von der „Rechtfertigung durch das Gesetz" bestünde. Es entbrannte nun ein offener Kampf in den Gemeinden Kleinasiens und Syriens zwischen den judenchristlichen Aposteln und dem „Apostel der Heiden", wie man Paulus nannte. Ein Widerhall dieses Kampfes ist noch in den „Briefen" des Paulus (besonders in denen an die Galater und Korinther) in seinem leidenschaftlich polemischen Tone sowie in seiner schonungslosen, manchmal die Grenze des Judenhasses streifenden Zurückweisung des „Alten Bundes" zu vernehmen.

Immer weiter in der einmal erwählten Richtung fortschreitend, setzte Paulus seine Missionstätigkeit in *Griechenland* und *Macedonien* fort, wo sich um jene Zeit (50—60) bereits Keimzellen des Christentums herausgebildet hatten: so die kleinen Gemeinden von Korinth, Philippi, Thessalonike und anderen Städten. In jeder Stadt, die eine jüdische Kolonie barg, predigte er zuerst in der Synagoge; da er jedoch nur selten Proselyten unter den Juden gewann, so wandte er sich dann mit seiner „Heilsverkündigung" an die Heiden. Viele Griechen fühlten sich durch die ihren religiösen Anschauungen verwandte Theosophie des Paulus angezogen; besonderes Wohlgefallen fanden sie an den gemeinsamen Mahlzeiten oder brüderlichen Abendmahlen, die an manchen Orten in orgiastische, den hellenistischen Kulten eigentümliche Mysterien ausarteten. Der Apostel der Heiden mußte die Erfahrung machen, daß die von ihm der Anschauungsweise und den Neigungen der Neubekehrten gemachten Konzessionen von diesen deswegen angenommen wurden, um die neue Religion zu einem weiteren Entgegenkommen an das Heidentum zu veranlassen. So mußte er in Korinth mit Empörung der Unzucht unter den neubekehrten Griechen gewahr werden, die der Meinung waren, daß die von der „Sklaverei des Gesetzes" befreite neue Religion alles erlaube. Diesem Erbe der antiken Kultur, der Unzucht, trat nun Paulus mit der ganzen ihm eigenen Macht des Wortes entgegen. Er verfiel in das entgegengesetzte Extrem und begann die Lehren des strengen Asketismus zu predigen. Die Moral des Paulus gründet sich auf dem Prinzip des Gegensatzes von Fleisch und Geist; das Fleisch ist der Urquell der Sünde: gegen das Fleisch müsse man kämpfen, von der Sünde könne man durch den Glauben und die Kommunion mit Christus, dem Erlöser, erlöst werden. Diese These einer unbedingten Sündhaftigkeit

des Fleisches und der Dualismus von Fleisch und Geist war der Ethik des Judaismus durchaus fremd, die nicht das Ideal der Unterdrückung fleischlicher Triebe, sondern das ihrer vernünftigen Einschränkung oder „Heiligung" durch das höchste sittliche Ziel proklamierte. Dieser Gegensatz zeigte sich auch in dem verschiedenartigen Verhalten beider Lehren zu der Ehelosigkeit, an der Paulus in seinem persönlichen Leben festhielt und die er als Ideal für auserlesene Naturen hinstellte, wie auch zu der Ehescheidung, die von Paulus, im Gegensatz zu dem humanen jüdischen Gesetz, verboten wurde.

Nachdem Paulus in Griechenland und Kleinasien (in der Stadt Ephesus u. a.) eine weitgehende Propaganda entfaltet hatte, begab er sich von neuem nach Jerusalem (59), um der dortigen Christengemeinde die von ihm für sie gesammelten Spenden zu übergeben. Hier harrten aber seiner große Unannehmlichkeiten. Gleich nach seiner Ankunft in Jerusalem wurde Paulus von seinen Freunden gewarnt, man sei in der Stadt gegen ihn aufs äußerste wegen der Gerüchte aufgebracht, er hätte nicht nur die Heiden, sondern auch die Juden der Diaspora „gelehrt, von Moses abzufallen, und gesagt, sie sollten ihre Kinder nicht beschneiden und das Gesetz nicht befolgen"[1]). Die Freunde rieten ihm, zusammen mit einigen Frommen, die ein Gelübde der Reinigung getan hatten, in den Tempel zu gehen und dort das übliche Opfer darzubringen, damit sich alle überzeugten, daß er das Gesetz halte. Doch diese Vorsichtsmaßregel nützte nichts. „Juden aus Asien" (Kleinasien), die von den Predigten des Paulus in der Diaspora gehört hatten, begannen, als sie ihn im Tempel sahen, zu schreien: „Dies ist der Mensch, der alle Menschen an allen Enden lehret wider dies Volk, wider das Gesetz und wider diese Stätte (wider den Tempel)". Das Volk geriet in Erregung. Man stürzte sich auf Paulus und stieß ihn zum Tempel hinaus. Auf den Lärm hin eilte der Hauptmann der römischen Garnison herbei und ließ Paulus, den er für einen falschen Propheten und Unruhestifter

---

1) Die hier wie auch unten in Anführungszeichen wiedergegebenen Sätze sind der Erzählung der „Apostelgeschichte" (Kap. 21—26) entnommen, in der bei aller Tendenz der Darstellung der wahre Grund der Volksempörung gegen Paulus klar hervortritt. Unverhohlen erscheint hier auch die Verlegenheit des Apostels selbst, der angesichts der Gefahr seinen Antinomismus zu mildern und mitunter sogar in Abrede zu stellen bestrebt war. Die Schilderungen der Procuratoren und Agrippas II. zeichnen sich in diesem Bericht durch besondere Präzision aus, so daß seine geschichtliche Grundlage uns zweifellos erscheint.

hielt, fesseln. Es war dies in den unruhigen Zeiten der Verwaltung des Procurators Felix, als in Jerusalem die Sikarier ihr Unwesen trieben, während verschiedene falsche Messiasse das Volk wider die Römer aufzuwiegeln suchten. Der Hauptmann, der die Ursache der im Tempel gegen Paulus zum Ausbruch gekommenen Empörung in Erfahrung bringen wollte, führte den Verhafteten „in die Versammlung der Hohepriester und des ganzen Synhedrion", an dem sich Sadduzäer wie Pharisäer beteiligten. Paulus erklärte, er sei „ein Pharisäer und eines Pharisäers Sohn" und werde wegen seines Glaubens an die von den Sadduzäern geleugnete Auferstehung der Toten angeklagt. Das war ein überaus geschicktes Verteidigungsmanöver: indem Paulus seine Predigt von der wunderbaren Auferstehung Jesu hinter das allgemeine, die Sadduzäer und Pharisäer entzweiende Dogma der Totenauferstehung zurücktreten ließ, säte er Zwietracht unter die Richter, die denn auch sofort miteinander in Streit gerieten. Als der römische Hauptmann nun sah, daß er es nicht mit einer politischen, sondern mit einer religiösen Bewegung zu tun habe, war er bereit, Paulus dem Synhedrion zu überantworten; da jedoch dieser erklärte, er sei aus Tarsus gebürtig und besitze das „römische Bürgerrecht", ließ ihn der Hauptmann nach Caesarea zu dem Procurator Felix bringen.

In Caesarea, das durch den kurz vorher anläßlich des Streites um die Gleichberechtigung erfolgten Zusammenstoß zwischen Griechen und Juden noch in Aufregung war, entbrannte um Paulus ein heftiger Parteikampf. Der Hohepriester Chananja kam aus Jerusalem und verlangte von Felix, daß Paulus vor ein Gericht gestellt werde, denn, sagte er, wir kennen diesen Menschen als einen, „der Aufruhr erregt unter allen Juden, die auf dem Erdboden leben, und als den vornehmsten der Sekte der Nazarener" (Jesu von Nazareth). Paulus entgegnete, daß, obwohl er die Lehre, die sie eine Irrlehre nennen, anerkenne, er doch ein gesetzestreuer Jude bleibe, der „allem, was geschrieben stehe im Gesetze und in den Propheten, glaube" und nur den auch von den gesetzestreuen Juden anerkannten Auferstehungsglauben in den Vordergrund stelle. Felix begriff wohl, daß dieser innere religiöse Streit die römische Gewalt nichts anging, behielt aber Paulus dennoch in Gewahrsam, in der Hoffnung, von dem Gefangenen für seine Befreiung Geld zu erpressen. Einmal beriefen der Procurator und seine Gattin, die jüdische Prinzessin Drusilla,

Paulus zu sich und fragten ihn voll Neugierde über die von ihm gepredigte sonderbare Lehre aus.

Bald darauf wurde Felix in seinem Amte von dem Procurator Festus abgelöst. Der neue Machthaber unterzog den Gefangenen einem Verhör, bei dem Paulus behauptete, er hätte sich kein Verbrechen, weder gegen den römischen Kaiser noch gegen das jüdische Gesetz und den Tempel, zu Schulden kommen lassen. Auf die Frage, ob er vor das Gericht in Jerusalem gestellt zu werden wünsche, erwiderte Paulus, er wolle, da er aus Tarsus gebürtig sei und das römische Bürgerrecht genieße, von dem Kaiser in Rom abgeurteilt werden. In Caesarea traf Paulus auch mit dem nominellen judäischen König Agrippa II. und mit dessen Schwester Berenike zusammen, die als Gäste bei Festus weilten. Der Procurator erzählte seinen Gästen von dem sonderbaren Häftling, den die Juden beschuldigten, daß er „von irgendeinem verstorbenen Jesus" wie von einem lebenden rede. Agrippa bat nun, ihm Paulus vorzuführen, und als dieser erschienen war, ersuchte ihn der König, alles, was er zu seiner Rechtfertigung sagen könne, vorzubringen. Vor seinem hellenisierten Stammesgenossen führte Paulus eine freiere Sprache: er gestand, daß er sich zu dem Messias-Christus bekenne, der nach der Weissagung der alten Propheten sterben und dann auferstehen sollte, um Heiden wie Juden zu erleuchten; doch ließ er es auch hierbei an der gebotenen Vorsicht nicht fehlen, indem er erklärte, er werde von den Juden nur um deswillen verfolgt, weil er „in alle Gegend des jüdischen Landes und auch den Heiden verkündige, daß sie Buße täten und sich bekehrten zu Gott". Der Römer Festus, der den leidenschaftlichen Worterguß mitangehört hatte, nannte Paulus einen Rasenden. Paulus bat jedoch Agrippa, seinerseits zu bestätigen, daß die alten Propheten in der Tat das Erscheinen des Heilands geweissagt hätten. Agrippa bestätigte nichts, sagte aber ironisch zu Paulus: „Es fehlt nicht viel, du überredest mich, daß ich ein Christ würde." Für Agrippa und Berenike bedeutete das Ganze nichts als einen unterhaltenden Auftritt. Beide stimmten Festus zu, daß in der Agitation des Paulus kein Verstoß gegen die römischen Gesetze liege, wobei Agrippa noch hinzufügte, daß man den Gefangenen freigeben könnte, wenn er nicht selbst als „römischer Bürger" das Gericht des Kaisers angerufen hätte. So ließ denn Festus den Apostel nach Rom bringen.

Nach einer langwierigen Seereise, während der Paulus, infolge der gefahrvollen Winterfahrt, in verschiedenen Häfen und auf den Inseln längeren Aufenthalt nehmen mußte, traf er schließlich in Rom ein (61 oder 62). Hier lebte er zwei Jahre lang unter Aufsicht der römischen Behörden, was ihn jedoch nicht daran hinderte, mit den dortigen christlichen Sektierern unter den Juden und den Heiden in ständigem Verkehr zu stehen. Eine kleine Christengemeinde bildete sich in Rom noch unter dem Kaiser Claudius; sie bestand aus einigen Mitgliedern der dortigen jüdischen Kolonie und „gottverehrenden" Heiden und war vielleicht von dem obenerwähnten rätselhaften „Chrestus" (§ 95) gegründet worden. Unter Nero (vom Jahre 54 ab) war die Zahl der Sektierer in stetem Anwachsen begriffen, wie dies aus dem einige Jahre vor seiner Ankunft in Rom von Paulus verfaßten Hirtenbrief zu ersehen ist: darin werden Namen vieler „Gehilfen in Christo" genannt, denen Paulus seinen brüderlichen Gruß entbietet (Priscilla, Aquila u. a. „An die Römer", Kap. 16). In der römischen Gemeinde vermochten sich anscheinend die Judenchristen mit den das Gesetz leugnenden Heidenchristen nicht zu vertragen, und so mußte Paulus in seinem Brief die Gesetzeseiferer darauf verweisen, daß mit dem Kommen des Christus-Messias die Thora bereits aufgehoben und durch den Glauben an den Heiland Jesus ersetzt sei. In diesem „Brief an die Römer", dem hervorragendsten seinem Stile und der Kraft seiner Argumentation nach, betont Paulus besonders seine Sendung als eines Apostels der Heiden und gibt der Hoffnung Ausdruck, daß er mit seinen römischen Gesinnungsgenossen bald zusammenkommen werde. Als er dann als Angeklagter nach Rom kam, setzten seine Freunde zweifellos alle Hebel in Bewegung, um ihn vor den römischen Behörden reinzuwaschen und seine Befreiung zu erwirken. Sich in Rom aufhaltend, trieb Paulus seine Propaganda weiter fort und verfaßte seine Hirtenbriefe an die Christengemeinden in Griechenland und Kleinasien. Dann aber verschwindet jede Spur des Apostels. Die eine Sage berichtet, er sei zur Verbreitung des Christentums aus Rom weiter gezogen und habe die „Schranke des Abendlandes", Spanien, erreicht. Andere vermuten dagegen, daß Paulus während des grausamen Christengemetzels, das unter Nero nach dem berühmten Brand (64) in Rom stattgefunden hatte, zugrunde gegangen sei. Wenn die chronographischen Berichte

über das Gemetzel auf Wahrheit beruhen[1]), so hatten wahrscheinlich auch die römischen Juden darunter zu leiden, da der rasende Stadtmob damals wohl kaum einen Judenchristen von einem gesetzestreuen Juden zu unterscheiden vermochte.

Die Wirksamkeit des Apostels Paulus brach am Vorabend des großen nationalen Krieges ab, den Judäa Rom erklärt hatte. Paulus, der vom nationalen Judaismus abgefallen und Kosmopolit bis auf den Grund seiner Seele war, konnte sich der Freiheitsbewegung in Judäa gegenüber nicht anders als mit völliger Mißbilligung verhalten. Ein Gegner jedes Kampfes gegen den Despotismus, der blinden Gehorsam der römischen Gewalt gegenüber verlangte („Jedermann sei untertan der Obrigkeit, denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott") [2]), mußte er in dem heldenmütigen Kampfe der Juden gegen Rom nur Eigensinn und „Meuterei" erblicken. Nicht anders dachte darüber auch die Christengemeinde zu Jerusalem: am Vorabend der Belagerung der von den Zeloten beherrschten Hauptstadt flohen die Christen von dort nach der heidnischen Stadt Pella in Transjordanien, um den Gefahren des Krieges zu entrinnen. Sie taten dies auf Grund „göttlicher Weisung", wie die Kirchenväter behaupten[3]), in Wahrheit aber infolge des ihrer Lehre eigenen politischen Indifferentismus. Sie verhielten sich gleichgültig nicht nur dem Schicksal des jüdischen Staates, sondern auch dem der Nation gegenüber. Hatten sie doch ihren Erlöser gerade zu einer Zeit gefunden, als die Nation voll Leidenschaft den ihren herbeisehnte.

* *
*

---

[1]) Das fast einzige Zeugnis von diesem Ereignis findet sich in den „Annalen" des Tacitus (XV, 44), demzufolge Nero zur Entkräftung der ihm den Brand Roms zur Last legenden Gerüchte „diejenigen, die ihrer schmählichen Taten wegen verhaßt waren und im Volke Christen genannt wurden, für schuldig erklärte und sie den gesuchtesten Todesqualen preisgab": sie wurden verbrannt, im Zirkus den wilden Tieren vorgeworfen u. dgl. Außer Tacitus streift diese Vorgänge in flüchtiger Weise auch Suetonius („Nero", 16): „Strafen wurden über Christen verhängt, eine Gruppe von Menschen, die einem schädlichen Aberglauben huldigten."

[2]) Römer, 13, 1—7. Aus diesem Zusammenhange ist zu ersehen, daß diese Sentenz indirekt gegen die Aufrührer in Judäa, die Zeloten, gerichtet war. Über die Stellung zur Sklaverei s. An die Epheser, 6, 5 und I. Timotheus, 6, 1 f.: „Die Knechte sollen ihre Herren aller Ehren wert halten" usw.

[3]) Eusebius, Kirchengeschichte, III, 5, 2—3.

Am Vorabend der Agonie Judäas vernahm das aufgewühlte Volk drei Losungsrufe. Die Zeloten riefen ihm zu: „Wappne dich mit dem Schwerte, um den Staat zu erretten!" Die Pharisäer sagten: „Bewaffne dich geistig, um die Nation auch nach dem Untergange des Staates retten zu können!" Die Christen aber sagten: „Entwaffne dich, laß sowohl das Schwert des Zeloten wie den geistigen Schild des Pharisäers fahren, denn es gilt weder um den Staat noch um die Nation zu kämpfen, sondern einzig und allein um die religiöse Erlösung jeder einzelnen Seele." Mitten in der schwersten Krise der jüdischen Nation erklang dieser Schlachtruf des extremsten Individualismus. Die persönliche, mystische Religiosität trat gegen die nationale, geschichtliche Religiosität auf; die Aussöhnung mit der politischen Unterjochung und der Verzicht auf die Verteidigung der eigenen Freiheit wurden dem lebendigen Prinzip des Kampfes um die Freiheit und Gerechtigkeit entgegengesetzt. Im Grunde genommen handelte es sich um einen tragischen Konflikt zweier Individualismen: des Individualismus der Einzelpersönlichkeit und desjenigen der Kollektivpersönlichkeit. War die Einzelpersönlichkeit berechtigt, für sich Gewissensfreiheit ohne Rücksichtnahme auf das nationale Kollektivganze, dessen Bestandteil sie doch bildete, zu verlangen, so war auch dieses geschichtlich gewordene Kollektivganze zum mindesten ebenso berechtigt, seinen Anteil an ungehemmter, eigenartiger, vom Druck ihm fremder kultureller Kollektiveinheiten freier Entwicklung zu fordern. Zu derselben Zeit, als der Verkünder des persönlichen Glaubens, Jesus, am Kreuze verblutete und seine Bekenner unter Nero ausgerottet wurden, bluteten an Tausenden von römischen Kreuzen in Jerusalem und Galiläa die zu Tode gemarterten Kämpfer um die Freiheit Judäas, die Zeloten. Der Todesschrei des gekreuzigten „Heilands" der menschlichen Seele ertönte mitten im Stöhnen der zerfleischten Nation und angesichts der Kreuzesqualen ihrer heldenhaften Söhne, der *Heilande der Volksseele,* der Seele einer lebendigen und zum Leben entschlossenen Nation. Wessen Kreuz soll nun heiliger sein, wessen Heldentat ist eher durch die Glorie geistigen Heroismus verklärt? Wer will entscheiden, wo mehr Heldenmut an den Tag gelegt wurde — auf Golgatha oder an den Mauern des belagerten Jerusalem, das von den das Golgathakreuz Vergötternden im Augenblick der Gefahr im Stich gelassen wurde?

Zwischen dem Individuellen (dem Menschen) und dem Universa-

len (der Menschheit) steht das Nationale, d. i. das Kollektiv-Individuelle. Diese Zwischenstufe wurde von dem ursprünglichen Christentum ganz außer acht gelassen, und so übersprang es ein von Lebenskräften strotzendes Volk, das mit Selbstverleugnung für sein Recht auf freie Entfaltung kämpfte. Im Augenblick der größten Anspannung der zentripetalen Kräfte (*zur* Nation hin) im Judentum entfachte das Christentum eine ungeheure zentrifugale Kraft (*von* der Nation weg). Abgesehen von einer kleinen Schar, versagte das jüdische Volk der neuen Lehre die Gefolgschaft und es mußte einer Lehre die Gefolgschaft versagen, die es dazu aufrief, nationalen Selbstmord an sich zu begehen, sich und seine tausendjährige Kultur im Ozean der Völker aufzulösen. Solange die Kräfte reichten, kämpfte die jüdische Nation heldenmütig für ihre politische Freiheit; im ungleichen Kampfe unterlegen, setzte sie auf dem Wege der inneren Zucht und vermittels passiver Resistenz ihr Ringen um die Erhaltung der geistigen Einheit unentwegt fort. Und auch später noch mußte sich der Judaismus, der eine nationale Religion mit einer universalistischen Potenz blieb, diesem Ziele anpassen.

Ist es aber dem Christentum gelungen, diese Potenz zu verwirklichen? — Nun, sobald es aufgehört hatte, eine verfolgte Sektenlehre zu sein und die Stellung einer Staatsreligion des römischen Reiches (unter Konstantin dem Großen) erlangte, wurde es in viel höherem Maße das Werkzeug einer Eroberungspolitik, als der Judaismus ein Werkzeug der nationalen Selbstverteidigung war. Es zersplitterte sich in eine Fülle von Staats- und Nationalkirchen, die im Laufe der folgenden Jahrhunderte in der Geschichte des Judentums ihre blutigen Spuren hinterlassen haben . . . Eine wahrhaft universelle Religion wird aber erst „am Ende der Tage", von dem die israelitisch-jüdischen Propheten geträumt hatten, möglich werden, in jenem idealen Zeitalter, da „die Wölfe mit den Lämmern weiden werden", da es keine Völker-Wölfe und Völker-Schafe mehr geben wird, da die Notwendigkeit, die Religion zu einem Werkzeug der Selbstverteidigung gegen den religiösen und nationalen Druck zu machen, verschwinden und das Ideal der freien Persönlichkeit innerhalb der freien Nation, im Bunde gleicher, freier und brüderlicher Nationen — in der friedvollen Menschheit — erreicht sein wird.

Ende des zweiten Bandes

ANHANG

Ergänzungen und Exkurse

Note 1: Zur Quellenkunde und Methodologie

Unter den Quellen zur Geschichte des „zweiten Judäa" oder der jüdisch-hellenisch-römischen Epoche nehmen die Bücher unseres alten Geschichtsschreibers *Josephus Flavius* dieselbe zentrale Stellung ein, die die Bibel unter den Geschichtsquellen der vorhergehenden, „ältesten" Epoche innehat[1]). Es ist dies die Hauptquelle, hinter der alle übrigen Denkmäler jener Epoche an Bedeutung zurücktreten. Diese Parallelen sind übrigens sehr spärlich. Die dieser Periode entstammenden *epigraphischen* Daten sind noch dürftiger, als die aus der vorhergehenden Epoche stammenden. Für die „biblische" Geschichte besitzen wir wenigstens die, wenn auch unzulänglichen, Parallelen der assyrischen und ägyptischen Inschriften; für die jüdisch-hellenische Epoche haben wir aber nur die Aufschriften auf den hasmonäischen und herodianischen Münzen aus Judäa und einige wenige Papyri und Grabinschriften aus der Diaspora[2]). Was sich aber aus dem hebräischen und griechischen Schrifttum dieser Epoche erhalten hat, macht es möglich, die Darstellung des Josephus nur in einigen ihrer Teile zu ergänzen und zu überprüfen, da dieses Schrifttum an geschichtlichem Stoffe recht arm ist.

Schriftliche Parallelen zu den geschichtlichen Büchern des Josephus

---

[1]) Flavii Josephi Opera graece et latine ed. Oberthür. Tom. I–III, Lipsiae, 1782–1785. Die neueste kritische Textausgabe von *Niese*, 7 Bände mit Index, Berlin, 1885–1895. Deutsche Übersetzungen von: *Martin*, Altertümer (1852, 3. Aufl. 1892); *Clementz*, Altertümer (1900); *Gfrörer*, Jüd. Krieg (1836); *Paret*, Jüd. Krieg und Gegen Apion (1856). Eine vollständige kritisch bearbeitete französische Übersetzung: Oeuvres complètes de Flavius Josèphe, herausgegeben von *T. Reinach* (bis 1924 sind 4 Bände erschienen, die Ausgabe wird fortgesetzt). In hebräischer Sprache liegt eine neue wissenschaftliche Übersetzung des Jüd. Krieges von *Simchoni* vor (Warschau, 1924).

[2]) Über die Münzen: *Graetz*, Geschichte III, Note 30 (ed. 1888); *Schürer*, Gesch. d. jüd. Volkes, B. I, Beilage 4 (1901); *Klausner*, Bi'jeme baith scheni, Berlin, 1923. — Papyri und Inschriften: *Mitteis-Wilcken*, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, Histor. Teil, B. I–II, Berlin, 1902 (die wenigen in Betracht kommenden Papyri in B. II, Nrn. 54–62 u. 16–18); *Schürer*, l. c. III, § 31 (ausführlich über die Inschriften aus der Diaspora in der 4. Aufl. 1909, S. 6–70).

sind in den folgenden Gruppen der damaligen literarischen Erzeugnisse verstreut: 1. in den Apokryphen und Pseudepigraphen, 2. in den Werken Philos von Alexandrien, 3. in Bruchstücken aus den Werken griechischer und römischer Schriftsteller, 4. im Talmud, 5. in den Evangelien und in der Apostelgeschichte. Betrachten wir nun des näheren die Bedeutsamkeit einer jeden dieser Quellen für sich.

Aus der *apokryphischen* Literatur[1]) sind der Historiographie nur zwei „Makkabäerbücher" zuzurechnen, die oben im Text (§§ 37 und 39) bereits kurz charakterisiert worden sind. Diese zwei Urquellen sind für die Geschichte der Hasmonäererhebung und der Freiheitskriege bis zur Wahl des Fürsten Simon des Hasmonäers überaus wichtig; aus ihnen scheint auch Josephus Flavius seine Nachrichten geschöpft zu haben, und so gewinnen wir durch sie die Möglichkeit einer Konfrontierung und Überprüfung. Dagegen bietet die ganze übrige, aus religiösen und moralischen Unterweisungen oder mystischen Visionen bestehende Literatur der Apokryphen und Pseudepigraphen nur für die Erforschung der Lebensweise und der geistigen Strömungen jener Epoche Stoff, nicht aber für die Geschichte des Volkes im weiteren Sinne.

Von den zahlreichen Werken des Philo von Alexandrien kommen für die soziale Geschichte nur zwei kurzgefaßte Abhandlungen: „Gegen Flaccus" und „Gesandtschaft an Cajus" in Betracht, in denen die alexandrinische Judenhetze vom Jahre 38 und die Erlebnisse der Gesandtschaft an Caligula, an der der Verfasser selbst teilgenommen hatte, geschildert werden. Über diese Begebenheiten wie auch über die bürgerrechtlichen Verhältnisse der ägyptischen Juden unter römischer Herrschaft überhaupt geben uns die genannten zwei Bücher des Philo überaus wertvolle Auskunft; dagegen haben alle seine sonstigen Werke nur dogmatischen Charakter. Noch ärmer an historischen Daten sind die erhaltengebliebenen Bruchstücke des jüdisch-hellenistischen Schrifttums der vor-philonischen Zeit[2]).

Sehr dürftig ist auch der geschichtliche Stoff, den man den Werken der griechischen und römischen Schriftsteller jener Zeit entnehmen kann. Kurze Exzerpte aus den erhaltengebliebenen geschichtlichen Büchern des *Polybius*, des Zeitgenossen des Antiochus Epiphanes, ferner aus den Büchern des *Strabo* und des *Diodorus* von Sizilien, der Zeitgenossen des Julius Caesar und des Augustus, schließlich — aus den Reden des *Cicero* und der späteren römischen Geschichtsschreiber *Tacitus* und *Suetonius* — dies ist beinahe alles, was uns die antike Literatur über die Juden jener

---

[1]) Die besten Ausgaben: *Kautzsch*, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, B. I—II, 1900; *Charles*, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, vol. I—II, 1910—1913.

[2]) Diese Bruchstücke sind gesammelt und untersucht in dem Buche von *Freudenthal*, Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste der judäischen und samaritanischen Geschichtswerke (Hellenistische Studien, Breslau, 1875). Hierüber s. Schürer, III, § 33.

Zeit bietet[1]). Bruchstücke aus den nicht erhaltengebliebenen griechischen Büchern, vornehmlich aus judenfeindlichen, hat uns Josephus Flavius in seinem Traktat „Gegen Apion" überliefert. Was er sonst in seinen geschichtlichen Büchern aus anderen Schriftstellern anführt, ist nicht immer aus dem Zusammenhang seiner Darstellung herauszulösen, da er nur selten seine Quelle ausdrücklich nennt.

In der *talmudischen* Literatur hat sich nur ein kurzgefaßter geschichtlicher Kalender „Megillath Taanith" erhalten, der die alljährlichen Gedenktage aufzählt, die anläßlich der wichtigsten Ereignisse der Hasmonäer- und der ihr zunächstliegenden Epoche festgesetzt worden sind. Der überaus dunkle Text dieses Kalenders wurde später von einem der Talmudisten mit einem Kommentar versehen, jedoch fällt es schwer, festzustellen, inwiefern dieser Kommentar zutreffend ist. Was aber das sonstige talmudische Schrifttum betrifft, so findet sich allerdings in der Mischna, der Gemara und in verschiedenen Midraschim eine Fülle von Überlieferungen aus den altverklungenen Zeiten des „zweiten Tempels", doch ist es überaus schwer, den geschichtlichen Kern darin aus der Umhüllung von Legenden und didaktischen Erzählungen, in denen die verwischten Spuren der vergangenen Epoche mit den Farben der späteren Zeit übertüncht erscheinen, herauszuschälen[2]). Ihren Wert behalten nur jene Legenden die mit den Angaben des Josephus Flavius übereinstimmen.

Überaus wichtigen Stoff für die Geschichte Judäas im ersten christlichen Jahrhundert bieten die Bücher der synoptischen Evangelisten, die echten Teile der Briefe des Apostels Paulus und die Apostelgeschichte, doch kann dieser Stoff nur auf dem Wege einer sorgfältigen Kritik, nach Beseitigung alles Sagenhaften und Tendenziösen in diesen Büchern des „Neuen Testaments", gewonnen werden.

Dem modernen Geschichtsschreiber bleibt somit nichts anderes übrig, als die Hauptquelle, die Schriften des Josephus Flavius, vermittels einer inneren Analyse ihres Inhalts und einer Konfrontierung ihrer einzelnen Teile mit den erwähnten Parallelquellen zu verarbeiten. Überdies bieten die Texte der Bücher des Josephus selbst oft die Möglichkeit einer inneren Vergleichung, da die Geschichte der Zeit von der Erhebung der Hasmonäer gegen die Griechen bis zur letzten Volkserhebung gegen die Römer von dem Verfasser parallel in zwei zu verschiedener Zeit von ihm

[1]) Alle diese Exzerpte sind gesammelt in dem Buche von *T. Reinach*, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaisme. Paris, 1895. S. Schürer, I, 106—111.

[2]) Bis jetzt fehlen uns geschichtliche, aus der Literatur des Talmud und der Midraschim exzerpierte Regesten, die man aus den Quellen selbst heraussuchen muß. Als Hilfswerke kommen in Betracht die Arbeiten von: *Zunz*, Gottesdienstliche Vorträge der Juden, 1832; *Derenbourg*, Essai sur l'histoire de la Palestine d'après les Talmuds etc., Paris, 1867; *Graetz*, Geschichte der Juden, B. III. „Megillath Taanith" in einer neuen Ausgabe mit Lesarten nach den Handschriften — von *Neubauer*, Mediaeval Jewish Chronicles, Oxford, 1895. Vgl. *Kahane*, Safruth ha'historia, Warschau, 1922.

verfaßten Werken dargestellt ist: im „Judischen Kriege" und in den „Jüdischen Altertümern" (von Buch XI bis zum Schluß). Darüber hinaus bieten die zwei kleineren Werke des Josephus, „Gegen Apion" und seine Selbstbiographie, manche faktische Ergänzungen zu seinen großen Geschichtswerken. Mit der kritischen Analyse der Werke des Josephus beschäftigten sich alle hier in Betracht kommenden jüdischen und christlichen Geschichtsschreiber. Die ersteren, insbesondere Derenbourg und Graetz, suchten die Angaben des Josephus an Hand der verstreuten talmudischen Überlieferungen zu verifizieren, während die christlichen Forscher (Niese, Schürer u. a.) sich vor allem in die Kritik der Texte vertieften und deren Kollationierung mit anderen Quellen durchführten. Bei allen den Werken des alten jüdischen Geschichtsschreibers anhaftenden Mängeln (die Subjektivität in der Darstellung des letzten nationalen Krieges, in dem er selbst eine überaus zweideutige Rolle spielte, wie auch die Tatsache allein, daß die Bücher in Rom unter dem Schutze der Zerstörer Judäas abgefaßt worden waren) sind ihre großen äußeren und inneren Vorzüge durchaus anzuerkennen. Josephus ist es zu verdanken, daß durch seine Wiedergabe vieler Ereignisse auf Grund alter, später verschollener, geschichtlicher Bücher diese Ereignisse vor Vergessenheit bewahrt worden sind. So hat er sich beispielsweise für seine sehr ausführliche Geschichte der Regierung Herodes I. der uns nicht mehr erhaltengebliebenen Bücher des Hofchronisten Nicolaus Damascenus bedient. Seinen Quellen gegenüber verhielt er sich oft durchaus kritisch, insofern er selbst eine richtige Auffassung von der einen oder der anderen geschichtlichen Konstellation besaß. Ein besonderes Verdienst des Josephus bildet überdies noch der Umstand, daß er in seinen Büchern viele offizielle Urkunden aus den letzten zwei Jahrhunderten vor der christlichen Ära aufbewahrt hat: die die jüdische Autonomie betreffenden Erlasse Antiochus III. (Ant. XII, 3) sowie die des Julius Caesar, Antonius und Augustus (Ant. XIV, 10 und XVI, 6). Die Echtheit dieser Urkunden wurde lange bezweifelt, doch haben die neueren Forschungen die Grundlosigkeit dieser Zweifel, soweit sie den eigentlichen Inhalt dieser Erlasse betrafen, klar erwiesen. Ohne die Bücher des Josephus könnte man, kurz gesagt, eine Geschichte der vier von Alexander dem Großen bis zur Zerstörung Judäas durch die Römer verflossenen Jahrhunderte überhaupt nicht schreiben.

Bei einer solchen Dürftigkeit des geschichtlichen Stoffes muß der moderne Geschichtsschreiber bei dessen Behandlung mit besonderer Behutsamkeit vorgehen, um die Einseitigkeit der Urquelle durch einseitige Beleuchtung nicht noch mehr zu verstärken. Und doch wird keine andere Periode der jüdischen Geschichte mit größerer Voreingenommenheit behandelt als gerade diese „Periode des zweiten Tempels", wie der übliche unwissenschaftliche Ausdruck lautet. Besonders machen sich dabei die christlichen Geschichtsschreiber, Theologen wie Freidenkende, der Voreingenommenheit schuldig. Ihnen erscheint diese ganze Periode nur als eine Zwischenpause, eine Zeit des Überganges vom Judentum zum Christentum, in der das „Alte Testament" immer mehr veraltet und entartet, um

den Platz für das „Neue Testament" frei zu machen. Die deutschen Gelehrten, die sich mehr als die anderen mit der Erforschung dieser Periode abgeben, nennen deren Geschichte eine „Zeitgeschichte", d. i. die Geschichte des Zeitalters Christi, und so betitelte denn der beste Fachmann auf diesem Gebiete, *Schürer*, sein großangelegtes dreibändiges Werk über die jüdisch-hellenisch-römische Epoche: „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi (4. Aufl. Lpz. 1901—1909). Es sei noch bemerkt, daß von allen christlichen Theologen dieser im Jahre 1910 verstorbene Göttinger Professor als der gewissenhafteste und verhältnismäßig objektivste und vielseitigste anzusprechen ist. Sein Werk bietet die ausführlichste Analyse der Quellen dieser Epoche, die sorgfältigste kritische Darstellung der Ereignisse in Judäa und in der Diaspora sowie eine Wiedergabe der Ereignisse der geistigen Entwicklung und des literarischen Schaffens. Und doch gibt die theologische Betrachtungsweise der Tatsachen seinem Werke, insbesondere jenen Teilen, in denen die geistig-kulturelle Geschichte des Judentums zur Sprache kommt, eine spezifische Färbung. So gelangt z. B. Schürer bei der Darstellung des jüdischen „Lebens unter dem Gesetz" (§ 28, im zweiten Bande) zu dem Schluß, daß das Leben des Juden unter dem Joche der zahllosen religiösen Gesetze und Bräuche eine „stete Qual", gleichsam ein Widersinn war, ohne den inneren Sinn dieser ganzen schwerlastenden Zucht zu begreifen, nämlich das Ziel der Erhaltung der Nation unter Bedingungen, unter denen andere Nationen zugrunde gingen.

Mit scharfer, in wissenschaftlichen Werken ganz und gar unangebrachter Mißbilligung stehen der Entwicklung des Judaismus und der vorchristlichen Periode die nicht-jüdischen weltlichen Geschichtsschreiber: Mommsen, Renan, Wellhausen und neuerdings Ed. Meyer gegenüber. So würdigt *Mommsen* in dem Kapitel über Judäa im fünften Bande seiner „Römischen Geschichte" die jüdische nationale Bewegung nach der Einnahme Jerusalems durch Pompejus vom Standpunkte eines römischen Staatsmannes. Die heldenmütige Erhebung Judäas unter Nero und der letzte nationale Krieg scheinen ihm eine sinnlose Meuterei gegen die gesetzliche römische Macht gewesen zu sein. *Renan*, der der jüdischen Psyche, was ihren religiösen Gehalt anbelangt, viel eher Verständnis entgegenzubringen vermochte, wollte ihren nationalen Zielen nicht gerecht werden. In den letzten zwei Bänden seiner „Geschichte des Volkes Israel" schildert er den Entwicklungsgang des Judentums von der persischen bis zur römischen Herrschaft als einen Prozeß unaufhaltsamen Niederganges. Die Freiheitskriege der Hasmonäer sind ihm eine Rebellion von „Fanatikern", denen es besser bekommen wäre, wenn sie sich mit der Herrschaft der syrischen Griechen abgefunden hätten, und die griechisch-römischen Reformen Herodes I., die die Juden mit Entrüstung erfüllten, scheinen ihm ein anstrebenswertes Ideal gewesen zu sein. Alles National-Politische im Judentum ruft den Protest des Historikers wach, der sich ein für allemal dafür entschieden hat, daß ein Volk, das in der Lehre der Propheten den höchsten geistigen Gipfel erklommen hatte und zur Vor-

bereitung des Christentums berufen war, nach der Erfüllung dieser Mission als eine Nation vom Schauplatz verschwinden sollte und nur als eine religiöse Gemeinde, als der Gärstoff des Monotheismus in der heidnischen Welt fortleben dürfte.

Derselbe Vorwurf kann auch dem wissenschaftlich mehr bedächtigen *Wellhausen* nicht erspart bleiben. In seiner gedrängten „Israelitischen und jüdischen Geschichte" wird ein Bild entrollt, wie das alte Israel den Berg hinaufsteigt und wie Juda nach dem babylonischen Exil den Berg hinunterrutscht, bis es schließlich gleichsam in einen dunklen Abgrund herabstürzt, just in dem Augenblick, als am Horizont der Geschichte die Sonne des Christentums aufgeht. Was die neuesten deutschen, das Judentum der griechisch-römischen Epoche schildernden Geschichtsschreiber anbelangt, so scheint bei ihnen gleichsam der Judenhaß des alten Geschichtsschreibers Tacitus noch nachzuklingen. Der allerjüngste Historiker des Christentums, *Ed. Meyer*, der der Zeitgeschichte nachgehend, einen ganzen Band dem Judentume gewidmet hat (den zweiten Band des Werkes „Ursprung und Anfänge des Christentums", Berlin, 1921), führt zustimmend die gehässigen Ausfälle des Tacitus gegen die „die Götter verachtende" Nation an (II, 277, 304). In diesem Werke, in dem neben willkürlichen Hypothesen überaus glückliche Lösungen umstrittener Fragen anzutreffen sind, läßt sich der verdienstvolle Verfasser der „Geschichte des Altertums" manchmal zu vulgären Charakteristiken des Judentums ganz nach antisemitischer Art hinreißen.

So kam mit der neuesten wissenschaftlichen Literatur eine sonderbare oppositionelle Historiographie zur Entstehung, in der die modernen Geschichtsschreiber gegen einen nationalen Entwicklungsprozeß im Judentum polemisieren, der sich zwei Jahrtausende früher abgespielt hat. Nur die freidenkenden jüdischen Geschichtsschreiber, die diesen Prozeß begreifen oder unmittelbar nacherleben können, vermochten es, ihn, unabhängig von der religiösen Dogmatik, mehr oder weniger zutreffend zu würdigen. In dem dritten Bande seiner „Geschichte" (in der vervollständigten Ausgabe vom Jahre 1888) stellt *Graetz* die Geschichte seines Volkes in der vorchristlichen Epoche mit viel mehr Objektivität als alle nichtjüdischen Forscher dar, und verhält sich sogar dem ursprünglichen Christentum gegenüber viel unparteiischer als die freidenkenden christlichen Historiker gegenüber dem damaligen Judentum. In der allerjüngsten Zeit legte eine solche Objektivität auch der jüdische Historiker *Joseph Klausner* an den Tag in seinem Werke „Jeschu von Nazareth" (Jeschu ha'nozri, Jerusalem, 1922) sowie in den drei Bänden seiner „Vorlesungen über jüdische Geschichte" (Historia Israelith, Jerusalem, 1924), die die Epoche der Hasmonäer, der Herodianer und des Falles Judäas umfassen.

Neben das umfangreiche geschichtskritische Werk des christlichen Theologen Schürer tritt nunmehr ein ergänzendes jüdisches Seitenstück. Die zweibändige, zu Beginn des Weltkrieges erschienene Untersuchung des Pariser Rechtsgelehrten *Jean Juster:* Les juifs dans l'empire Romain,

Paris, 1914, bringt unter Aufbietung einer hervorragenden Gelehrsamkeit die rechtliche und sozial-wirtschaftliche Lage der Juden im römischen Imperium zur Darstellung, also gerade dasjenige, was von den geschichtsschreibenden Theologen vernachlässigt worden war. Das Werk Justers hat übrigens eine noch viel größere Bedeutung für die Geschichte der späteren römisch-byzantinischen Epoche. Infolge des Todes des Verfassers (er ist im Weltkrieg gefallen) blieb sein Werk unvollendet.

Und doch ist die jüdische Geschichtswissenschaft auch den das alte Judäa behandelnden christlichen Geschichtsschreibern zu Danke verpflichtet: nach den Quellen ihrer Religion eifrig forschend, untersuchten sie in aller Ausführlichkeit die ganze vorchristliche Periode und gewannen so viele überaus wertvolle Ergebnisse. (Neben den genannten allgemeinen Werken liegt eine Fülle von Monographien vor, die zum Teil unten in der Bibliographie vermerkt sind.) Der soziologisch orientierte Geschichtsschreiber vermag unter Beiseitelassung der Tendenzen dieser Forscher und bei aller kritischen Zurückhaltung sich ihre Forschungsergebnisse dennoch zunutze zu machen.

Note 2: Sadduzäer und Pharisäer
(zu den §§ 24, 35, 59, 91, 92)

Aus dem Wirrsal der Ansichten über das Wesen des Parteikampfes zwischen Sadduzäern und Pharisäern vermag uns nur eine Fragestellung herauszuhelfen, die auf das Faktische zugespitzt ist: wann kam dieser Kampf zuerst *tatsächlich* zum Ausbruch und worin äußerte er sich? Unsere Urquellen erteilen auf diese Frage eine ganz bestimmte Antwort: der erste Zusammenstoß spielte sich unter dem hasmonäischen Fürsten Jochanan-Hyrkanus ab, der als erster eine Eroberungspolitik zu treiben begann, während die nachfolgenden Zusammenstöße die ganze Regierungszeit des Alexander-Jannäus ausfüllten, der diese Eroberungspolitik geradezu zum Prinzip erhob. Auf diesem Boden eben vollzog sich der Bruch des Jochanan-Hyrkanus mit den Pharisäern, die seiner Politik widerstrebten, und sein Übergang zu den Sadduzäern, die seine Gesinnungsgenossen waren. Das, was sich unter Jannäus bereits in den Formen des Bürgerkrieges abspielte, war nur eine Fortsetzung des schon früher ausgebrochenen Parteikampfes. Nicht ohne Grund schiebt die talmudische Legende (Kidduschin 66) in ihrer der Erzählung des Josephus Flavius (Ant. XIII, 10, 5—7) parallelen Version die Schuld am ersten Zerwürfnis mit den Pharisäern dem Könige Jannäus zu: es ist nur natürlich, daß sie den eindrucksvolleren Namen des sadduzäischen Königs, der den Namen seines Vorgängers in den Schatten gestellt hatte, aufbewahrt hat. Hierin tritt mit völliger Klarheit das politische Motiv schon in der *Entstehung* der Parteien zutage: in den ersten fünfzig Jahren des unabhängigen Judäa, unter jenen zwei hasmonäischen Herrschern, denen allein eine lange Regierung beschieden war (135—76, das eine

Regierungsjahr Aristobulus I. mit inbegriffen), mußte in aller Schärfe das Dilemma hervortreten: politische oder geistige Nation, das Prinzip des Angriffs nach außen oder das der inneren Verteidigung, expansive oder intensive Politik? . . .

In seiner Schilderung des Bürgerkrieges unter Alexander-Jannäus (Ant. XIII, 12—15; Bel. I, 4) sucht Josephus Flavius die Rolle, die dabei die Pharisäer spielten, zu vertuschen und rückt geflissentlich das „Volk" oder die gegen ihren König meuternden „Juden" in den Vordergrund. Dies findet vielleicht darin seine Erklärung, daß Josephus, der sich selbst der Pharisäerpartei beizählte, es vermeiden wollte, sie in den Augen der Römer, die den Juden ihr aufrührerisches, revolutionäres Wesen nicht verzeihen konnten, als eine Revolutionspartei bloßzustellen. Der Historiker vermochte es aber selbst nicht zu verhehlen, daß der ganze Bürgerkrieg unter Jannäus eine Folge des Widerstreites zwischen Pharisäern und Sadduzäern gewesen war. Am Schlusse seiner Schilderung führt er das Testament des sterbenden Königs an, demzufolge die Pharisäer ans Ruder berufen werden sollten, da das Volk ihnen Vertrauen entgegenbringe und auch er, der König selbst, wegen seines feindseligen Verhaltens zu den Pharisäern, die ihm das Volk abspenstig gemacht hätten, zu Schaden gekommen sei (Ant. XIII, 15, 5). Noch deutlicher tritt die politische Rolle der Parteien bei der Schilderung der pharisäischen Reaktion unter der Königin Salome-Alexandra zutage, bei welcher Gelegenheit Josephus das Geheimnis, das er in den vorangehenden Kapiteln zu verschleiern suchte, selbst verrät (ibid. Kap. 16 u. Bell. I, 5).

Der Umstand, daß Josephus die „drei jüdischen Sekten" (αἱρεσείς) zuerst mitten in seiner Beschreibung der Kriege des Hohepriesters Jonathan erwähnt (Ant. XIII, 5, 9), tut unserer Theorie gar keinen Abbruch. An dieser Stelle, wie an vielen anderen, behandelt er die Pharisäer, Sadduzäer und Essäer als „Sekten", Schulen oder philosophische Weltanschauungen, die in ihren Ansichten über die Fragen der Willensfreiheit und der Vorausbestimmung, der Unsterblichkeit der Seele und der Auslegung der Mosesgesetze voneinander abweichen; derartige Charakteristiken sind in verschiedenen Abschnitten seiner Bücher und namentlich in denen verstreut, die sich auf die spätere Zeit beziehen (neben den oben hervorgehobenen Stellen s. noch *Ant.* XVIII, 1, 2—5; Bell. II, 8, 2—14; beide Stellen beziehen sich auf die Zeit des römischen „Census"). Das Aufkeimen eines *Ideen*zwiespaltes, der die Pharisäer und Sadduzäer auf dem Gebiete der nationalen Politik entzweite, kann somit schon in die Zeit der ersten Schöpfer des unabhängigen Judäa, des Jonathan und Simon, verlegt werden, als sich das System des weltlichen Staates in seinen allgemeinen Umrissen bereits abzuheben begann, jenes System, das zwei Jahrzehnte später, unter Jochanan-Hyrkanus, feste Formen annahm. Nach dem Falle des hasmonäischen Königtums, zur Zeit der römischen Herrschaft, mußte sich aber notgedrungen das geistige Element in den Parteistreitigkeiten auf Kosten des politischen verstärken, worauf wir auch im Texte hingewiesen haben (§§ 59, 91, 92).

Josephus suchte jedoch, den Römern zu Gefallen, die politischen Meinungsverschiedenheiten geflissentlich zu verschleiern, und abstrakte, philosophische Streitpunkte, die er nach griechischer Art zustutzte, zu betonen; daraus erklärt sich auch sein Interesse für die apolitische Sekte der Essäer, die er viel ausführlicher als die Sadduzäer und Pharisäer behandelt. Wir wollen jedoch eher jenen Erzählungen des alten politiktreibenden Geschichtsschreibers Glauben schenken, in denen die kämpfenden Parteien uns *handelnd* entgegentreten, als seinen abstrakten Erörterungen der Streitpunkte der „drei Philosophien" (τρεῖς φιλοσοφίαι). Handelnd treten aber, wie schon oben erwähnt, die Pharisäer und die Sadduzäer zur Zeit der Aufrichtung des unabhängigen Judäa unter den Hasmonäern auf. Die Sadduzäer gelangen zur Macht unter den kriegerischen Regenten (Jochanan-Hyrkanus, Aristobulus I. Philhellenes, Alexander-Jannäus, Aristobul II. und Antigonus II.), während das pharisäische Regime unter den friedliebenden Regenten zur Geltung kommt (Salome-Alexandra, Hyrkan I., später Agrippa I.).

Die in dem Widerstreit der Sadduzäer und Pharisäer zum Ausdruck kommende Antinomie zwischen weltlichem und geistlichem Staate konnte nur an jenem Wendepunkte der jüdischen Geschichte aktuell werden, als Judäa nach vier Jahrhunderten politischer Abhängigkeit plötzlich seine Unabhängigkeit erlangte. Der Sieg der Hasmonäer bildete eben den Ausgangspunkt eines inneren politischen Streites über das Gepräge des neuen Judäa; doch wollen wir durchaus nicht in Abrede stellen, daß im Laufe der Zeit dieser grundlegende Streit durch viele religiöse Meinungsverschiedenheiten eine Komplikation erfahren hat, insoweit religiöse und nationale Fragen im Judaismus, wie ihn namentlich die Pharisäer auffaßten, stets ineinanderliefen. Hierbei nahm die erste Stelle der Streit über die Kompetenzgrenzen der „mündlichen Lehre" ein, d. i. über die Verwandlung der Thoraverfassung in ein das Gesetz an das Leben anpassendes und es regulierendes biegsames Rüstzeug; hieraus entsprangen die Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Verbindlichkeit des einen oder anderen Brauches sowie der Auslegung der bürgerlichen und sozialen Thoragesetze. Ungeklärt bleibt der Charakter des dogmatischen Streites über das Leben nach dem Tode: es ist kaum anzunehmen, daß die Sadduzäer das Dogma der Vergeltung im Jenseits gänzlich negierten, doch steht es nach dem Talmud (Mischna Chelek im Trakt. Sanhedrin) fest, daß sie das Wunder der Totenauferstehung („Techiath ha'metim") leugneten, mit anderen Worten, daß sie nicht die absolut feststehende Unsterblichkeit der Seele, sondern nur die bedingt geltende Unsterblichkeit des Leibes in Abrede stellten. Alle diese religiösen Meinungsverschiedenheiten gewannen in dem Maße an Bedeutung, als der politische Streit der beiden Parteien infolge des Niederganges und des Verfalls der jüdischen Unabhängigkeit an Bedeutung einbüßte. (Diese Streitpunkte sind eben in den späteren talmudischen Überlieferungen und in der Polemik der Evangelien festgehalten worden, die aber nur die Anschauungsweise der Epoche, in der diese Überlieferungen und Meinungsäußerungen nie-

dergeschrieben worden sind, kennzeichnen). In der Epoche der Agonie Judäas verkörperte sich die sadduzäische Idee der Staatlichkeit in dem revolutionären Zelotismus, während der Pharisäismus entschlossen den Weg der Nomokratie oder des Nomismus beschritt, jenen Weg, den der Apostel Paulus zu durchkreuzen suchte.

Es wäre falsch zu sagen, daß die früheren Geschichtsschreiber das politische Element des pharisäisch-sadduzäischen Widerstreites gänzlich außer acht gelassen hätten. Es fand Beachtung sowohl bei Graetz (B. III, Ausg. v. J. 1888, S. 83 f.) als auch bei Wellhausen (Pharisäer und Sadduzäer, 1874), weniger bei Schürer (B. II, § 26); doch verschwindet dieses Element in ihrer Darstellung in der Unmenge der religiösen Streitpunkte, so daß schließlich alles auf einen Widerstreit theologischer Schulen hinausläuft. Der Hauptgrund des großen Zwiespaltes: die scharfe, durch den Übergang zur politischen Unabhängigkeit veranlaßte geschichtliche Wendung wird dabei entweder ganz außer acht gelassen oder gleichfalls in ein religiöses Gewand gekleidet. Der Ansicht des neuesten Repräsentanten der alten theologischen Konzeption, Ed. Meyers, zufolge sind die Pharisäer die direkten Nachfolger jener Chassidäer, die nach den ersten Siegen des Juda Makkabäus und der Wiederherstellung der religiösen Freiheit von den den Kampf um die politische Unabhängigkeit weiterführenden Hasmonäern abfielen, weil diese Unabhängigkeit ihnen gar nicht erwünscht gewesen war; daher auch der Name der Partei: „Peruschim", d. h. Abgefallene, Sezessionisten (Ursprung des Christentums, II, 283 f.). So erklärt er denn auch ausdrücklich, daß die Pharisäer „eine theologische Schule, darum auch eine Rechtsschule, nicht aber eine Partei der politischen Tat" darstellten (309). Was aber die Sadduzäer betrifft, so sind sie die Altgläubigen, die Orthodoxen, die sich zu den Pharisäern etwa so verhalten, wie die lutherische Orthodoxie zu den Pietisten (S. 293). Auch der neue Erforscher des Sadduzäertums, *R. Leszynski* (Die Sadduzäer, Berlin, 1912), kehrt zu der traditionellen Ansicht zurück, wonach die Sadduzäer die „Karäer des Altertums" waren: sie klammern sich krampfhaft an das Mosesgesetz und verwerfen die pharisäischen Überlieferungen oder Auslegungen (die Bezeichnung „Peruschim" erklärt der Verfasser gleichfalls nach alter Art: „Meforschim", Gesetzesinterpreten). Neu ist in seinen Untersuchungen nur der Versuch, den Sadduzäern die Verfasserschaft eines bedeutenden Teils der Apokryphen und Pseudepigraphen zuzuschreiben, die man gewöhnlich als pharisäische oder essäische Produkte ansieht (Das Buch der Jubiläen, Die Testamente der Patriarchen, Die Himmelfahrt Moses' u. a.). — Somit halten auch die neueren Geschichtsschreiber im allgemeinen an der alten Ansicht fest, die das uranfängliche politische Motiv des Zwiespaltes und die späteren religiösen Meinungsverschiedenheiten nicht auseinanderzuhalten vermochte. Sogar der der Zeit nach letzte jüdische Geschichtsschreiber Klausner kommt in seiner „Geschichte der Hasmonäer" (der zweite Band der erwähnten „Historia Israelith", §§ 19—21) auf die alte Ansicht von den zwei Richtungen zurück, die sich von der älteren Par-

tei der Chassidäer abgezweigt hätten: die der extremen Frömmigkeitseiferer, der Essäer, und der gemäßigt Frommen, der Pharisäer; die Sadduzäer aber bilden die ihnen gegenüberstehende und mit der älteren Hellenistenpartei genetisch zusammenhängende Opposition. Auch hierbei wurden also die ideologischen Begriffsbestimmungen unabhängig von dem politischen Moment der Entstehung der zwei *Parteien* getroffen, wobei ihnen eine Organisation ganz anderer Art, die *Sekte* der Essäer, zur Seite gestellt wird, die weniger mit dem Beginn der jüdischen Unabhängigkeit, als mit deren Ende oder richtiger mit dem Anfang dieses Endes zusammenhängt (s. den folgenden Exkurs).

Note 3: Die Essäersekte

(zu den §§ 36, 59, 92)

Es wäre schon lange an der Zeit, sich von der üblichen, auf der zufälligen Stoffverteilung in den Büchern des Josephus sich gründenden Ansicht zu befreien, als sei die Sekte der Essäer gleichzeitig mit den Parteien der Pharisäer und Sadduzäer zur Entstehung gekommen. Über die Entstehungszeit der einen oder der anderen Richtung gibt uns unser alter Geschichtsschreiber eigentlich gar keine Auskunft; er spricht nur in schematischer Weise an verschiedenen Stellen der „Altertümer" und des „Krieges" von drei Richtungen im Judentum, von drei „Sekten" oder von „philosophischen Schulen", wie er sich ausdrückt. Es bedeutet dies nichts als eine statische Klassifikation der Richtungen, die auf ihre Dynamik, auf ihre Entwicklung im Laufe der zwei, in der jüdischen Geschichte so kritischen Jahrhunderte gar keine Rücksicht nehmen will. Bezeichnend ist es, daß von den drei Berichten, in denen alle diese Richtungen gleichzeitig erwähnt werden, nur ein einziger, ganz kurzer Bericht in die Darstellung der Ereignisse in der Zeit der ersten Hasmonäer eingeschoben ist (*Ant.* XIII, 5, 9), während die zwei ausführlicheren Berichte, in denen besonders die Essäer berücksichtigt werden, sich in beiden Büchern auf die Zeit der römischen Volkszählung und des Aufstandes des Juda Galiläus beziehen (*Bell.* II, 8; *Ant.* XVIII, 1). Dabei kennzeichnet Josephus auch Juda Galiläus, den Vorläufer der Zelotenpartei, als das Haupt einer „vierten philosophischen Schule" neben den drei früheren. Es ist also klar, daß wir es hier mit einem logischen, nicht aber mit einem chronologischen Schema zu tun haben.

Der ganze Verlauf der Ereignisse legt uns die folgende Schlußfolgerung nahe: ebenso wie die Entstehung des Pharisäertums und Sadduzäertums mit dem Beginn der Unabhängigkeit Judäas unter den ersten Hasmonäern in Zusammenhang stand, ebenso hängt die Entstehung des Essäertums mit dem Ende dieser Unabhängigkeit oder vielmehr mit dem Herannahen dieses Endes zusammen. Zwei politische Parteien begannen den Streit um den Staatstypus, als dieser Staat eben errichtet ward und

eine Expansionspolitik begonnen hatte; als er aber, vom Bürgerkriege zerfleischt, sich dann seinem Verfalle zu nähern begann, trat eine apolitische Organisation der Enttäuschten, die jede Staatlichkeit überhaupt verwarfen, auf den Plan: die Essäer. Im Zusammenhang mit welchem geschichtlichen Ereignis ist nun das erste tatsächliche Hervortreten der Essäer bezeugt? — Für ein solches „Ereignis" kann gewiß nicht die Weissagung irgendeines „Essäers Juda" über die Ermordung des Prinzen Antigonus gehalten werden, wie uns Josephus in der Schilderung der Regierung Aristobulus I. erzählt (Bell. I, 3, 5; Ant. XIII, 11, 2). Ein „Essäer" und „ein Weissager, ein Heiliger, ein Wundertäter" sind für Josephus gar oft synonyme Begriffe, so daß hier ein einfacher, in der Erzählung von einem „Wunder" übrigens belangloser Anachronismus vorliegen mag. Der Name eines Mannes von essäischer Gesinnung wird aber im Zusammenhange mit einer öffentlichen Handlung zuerst in der Erzählung (Ant. XIV, 2, 1) von der Tat des mit dem „Chassid" Chonia ha'meagel der talmudischen Überlieferung (Taanith, 19, 23) identischen heiligen Mannes Onias erwähnt, der während der Belagerung der Anhänger des Aristobulus durch die Parteigänger des Hyrkanus in Jerusalem Gott angefleht hatte, keine der Parteien möge in dem brudermörderischen Kriege den Sieg erringen, und deshalb den Tod erlitt (oben, § 31). Chonia wird hierbei allerdings nicht als Essäer bezeichnet, doch zeugt seine Kennzeichnung als „gerechter und Gott wohlgefälliger Mann" bei Josephus und als „Chassid" im Talmud, wo diese Bezeichnung des öftern den Essäern beigelegt wird, sowie sein Verhalten zu den sich befehdenden Parteien, daß er, wenn er auch kein Mitglied des Essäerordens gewesen sein mochte, doch ganz von essäischen Stimmungen erfüllt war. In jenem verhängnisvollen Augenblick der Geschichte der Hasmonäer, als der zweite Bürgerkrieg unter Hyrkanus und Aristobulus II. den Untergang des unabhängigen Judäa bereits voraussehen ließ, mochte diese, vielleicht noch während des ersten Bürgerkrieges unter Alexander-Jannäus zuerst in manchen Geistern aufgekeimte Stimmung besonders an Kraft gewonnen haben: die apolitische, individualistisch-mystisch gefärbte Stimmung, die ein unmittelbares Ergebnis der an der neuen Staatlichkeit erlebten Enttäuschung war. Diese Stimmung hatte nun die Stiftung einer mönchsordenartigen Brüderschaft oder des Essäerordens im Gefolge, dessen „Wirksamkeit" — wenn man so seine politisch-soziale Tatenlosigkeit bezeichnen will — in den folgenden Epochen Herodes I. und der Procuratoren zum Vorschein kam.

Unter Herodes halten die Essäer folgerichtig an dem Prinzip des „Nichtwiderstehens dem Übel" fest und bleiben infolgedessen auch ganz und gar unbehelligt. Unter der Herrschaft der Römer, als ganz Judäa von dem revolutionären Geiste ergriffen war, leben sie in Zurückgezogenheit in den an das Tote Meer angrenzenden Steppen. Dort eben lebte in seiner Jugend Josephus Flavius, den Lebenswandel dieser Einsiedler beobachtend, und dort hatte sie am Vorabend des Falles von Jerusalem auch der römische Offizier, der Schriftsteller Plinius der Ältere, gesehen; voll

Verwunderung blickte er auf das Leben dieser „nur die Gesellschaft von Palmen" teilenden Einsiedler, die in ihre kleinen Kommunen „lebensmüde Menschen", Menschen, die die Stürme dieser tragischen Epoche flohen, aufnahmen. Um diese Zeit zweigte sich von der essäischen Bewegung bereits eine Seitenrichtung ab, das Christentum, das seinen Apolitismus in aktiver Weise geltend machte, indem es sich mit seiner Predigt des Himmelreiches und des religiösen Individualismus selbst mitten ins Leben stürzte.

Note 4: Der damascenische „Neue Bund"

Im Jahre 1910 veröffentlichte *S. Schechter* ein von ihm in der „Genisa" von Kairo aufgefundenes altes hebräisches Manuskript, das ein im Namen der „dem neuen Bunde im Lande von Damascus Beigetretenen" abgefaßtes Sendschreiben an das Volk enthält (Documents of Jewish sectaries: Fragments of a Zadokite Work. Cambridge, 1910). Aus dem fragmentarischen Text des Schreibens ist zu ersehen, daß es im Augenblick einer Krise in Judäa abgefaßt worden war, als irgendein „leichtsinniger Mensch" (Isch ha'lazon) das Volk vom Wege der Wahrheit abzulenken begann, die Gesetze übertrat und die Rechtschaffenen Verfolgungen aussetzte; diese Verfolgungen veranlaßten viele, Judäa zu verlassen und sich in Damaskus anzusiedeln, wo sie einen „Neuen Bund" (Brith chadascha) gründeten. Der Bund setzte sich aus vier Gruppen zusammen: aus Kohanim, Leviten, einfachen „Israeliten" und „Gerim" (Neubekehrte); an seiner Spitze standen zehn aus den ersten drei Gruppen Erwählte. Die Lehre der Sekte besagte, soweit man auf Grund der fragmentarischen Darstellung zu urteilen vermag, folgendes: die gesetzlichen Häupter des Volkes müßten die „Söhne Zadoks" sein, die Abkömmlinge jenes Priestergeschlechtes, dem noch der Prophet Jeheskel die Herrschaft vorausgesagt hat; König David konnte die Thoragesetze noch nicht beobachten, denn die heiligen Bücher lagen bis zum Hervortreten Zadoks in der Lade versiegelt; demselben priesterlichen „Aaronsgeschlechte", nicht aber dem Hause des Königs David, wie das allgemein gültige Dogma es wollte, müsse auch der Messias entstammen. Dies der Grund, warum auch jetzt, da Gesetzlosigkeit herrsche, die „Aaronssöhne" (die Priester) die Errettung der nach Damaskus übergesiedelten Auswanderer aus Judäa auf sich genommen hätten: irgendein „Lehrer der Wahrheit" weist nunmehr den von der Wahrheit Abgeirrten den richtigen Weg. Die wichtigsten Gebote des „Neuen Bundes" sind die folgenden: die die Sabbatheiligung betreffenden Thoravorschriften sind strengstens zu befolgen und sogar die Verrichtung der unerläßlichsten Arbeiten ist am heiligen Tage zu unterlassen; die Monogamie ist aufs peinlichste einzuhalten, nahe Anverwandte, z. B. Nichten, dürfen nicht geehelicht werden; alle die rituelle und geschlechtliche Reinheit betreffenden Satzungen sowie die Speisegesetze sind zu beobachten; man soll den Nächsten lieben, Arme und Hilfsbedürftige unterstützen und dergl. mehr. Der Verfasser des Schrei-

bens zeiht die Gegner des Bundes einer ganzen Reihe von Verfehlungen nationaler, religiöser und sittlicher Art: sie kämen in nahe Berührung mit den Heiden, verletzten die Gebote der Sittlichkeit, verfielen der Vielweiberei und der Unzucht, jagten dem Gelde nach und „verunreinigten das Heiligtum".

Seit dem Bekanntwerden dieses Manuskripts verlieren sich die Forscher in Vermutungen sowohl über seine Entstehungszeit als über den geheimnisvollen Bund überhaupt. Gleich am Anfang des Manuskripts findet sich allerdings eine chronologische Andeutung: es ist dort die Rede davon, daß nach Ablauf von 390 Jahren nach der Eroberung Judäas durch Nebukadrezzar und nach zwanzig weiteren Jahren des Umherirrens Gott dem Volke den erwähnten „Lehrer der Wahrheit" gesandt habe. Dieser Zeitpunkt fällt mit dem Jahre 175 v. d. chr. Ära zusammen, als Antiochus Epiphanes zur Herrschaft gelangte, auf den das Manuskript als auf einen Zeitgenossen dunkel hindeutet: „das Haupt der griechischen Könige, der an ihnen (den Sündern) Rache zu nehmen gekommen ist". Will man diese unklare Anspielung zum Ausgangspunkt nehmen, so kann man vermuten, daß die Vorgänge in die Zeit des hellenistischen Priesters Jason fallen, der durch seine Neuerungen eine Gruppe frommer Männer zur Flucht nach Damaskus veranlaßt hatte, wo dann der neue Bund entstand. Dies ist übrigens auch die von Meyer neuerdings vertretene Hypothese („Die Gemeinde des Neuen Bundes im Lande Damaskus", Berlin, 1919, sowie „Ursprung des Christentums", II, 47 u. 172 f.). Allein die Forscher, die ihre Aufmerksamkeit mehr dem Inhalt, d. i. der Lehre des Neuen Bundes selbst, zuwenden, sind eher geneigt, in ihm eine Organisation sadduzäischer Prägung zu sehen, die in Damaskus in einem Moment der Verschärfung des Kampfes zwischen Sadduzäern und Pharisäern entstanden sei. Manche vermuten, daß dies zur Zeit des Pharisäertriumphes unter Salome-Alexandra, als die Sadduzäer der Macht verlustig gegangen und Verfolgungen ausgesetzt waren, geschehen sein mag. Und in der Tat sind in dem Buche häufig Vorwürfe gegen die „Erbauer von Umzäunungen" (Bone ha'chaiz) und die „Prediger der Lüge" anzutreffen, wobei der Verfasser dem Volke zuredet, „zu der Moseslehre" zurückzukehren, denn dort ist alles genauestens erklärt. Das Sadduzäertum des Verfassers kommt auch in seiner wiederholten Betonung des Gedankens zur Geltung, daß die Söhne Aarons oder die Söhne Zadoks, die priesterliche Aristokratie, zur Leitung des Volkes berufen seien. Überdies erinnern viele der in dem Schreiben der damascenischen Sektierer vorkommenden Interpretationen der einzelnen Thoragesetze an die von den Sadduzäern gegen die Pharisäer ins Feld geführten Argumente. Auf alledem bauend, stellte der Herausgeber des Manuskripts, Schechter, die folgende Hypothese auf: die Sekte entstand während der römischen Herrschaft in Judäa vor der Zerstörung des Tempels (da im Buche von einem bestehenden Opferkultus die Rede ist), nach dem Falle Jerusalems aber verschmolz sie mit der Sekte der Dositheer, durch die die Lehre des Bundes den ägyptischen Juden und

den Falaschas Abessiniens bekannt geworden ist. Später gelangte das Manuskript des Sendschreibens des Neuen Bundes in die Hände der Häupter der Karäersekte und wurde jenem „Zadokitenbuche" einverleibt, das der karäische Weise Karkasani, der zu Anfang des X. Jahrhunderts wirkte, für seine Bücher der Gesetze, in denen vieles mit dem aufgefundenen Manuskript übereinstimmt, benutzt hatte. Der letztere Hinweis soll erklären, warum das Manuskript gerade in der Genisa von Kairo aufgefunden wurde, wo überhaupt Manuskripte des frühen Mittelalters, der Blütezeit des Karäertums in Babylonien und Ägypten, aufbewahrt wurden.

Aber auch nach allen diesen Hypothesen bleibt die Frage ungeklärt. Die Hypothese von Meyer und von denen, die mit ihm gleicher Meinung sind, vermag mit größerer Genauigkeit sowohl die Zeit als auch den Grund der Entstehung des Neuen Bundes (das hellenistische Regime unter Jason) zu bestimmen, doch entbehrt sie jedes anderen Stützpunktes, abgesehen von den erwähnten unklaren Andeutungen im Manuskripte selbst. Überdies findet sich in dem Manuskripte eine durchsichtige Anspielung auf das apokryphische „Jubiläenbuch" sowie eine Anzahl von mit den „Testamenten der Patriarchen" übereinstimmenden Stellen; diese letzteren Werke aber gelten gewöhnlich als Erzeugnisse der Zeit der römischen, nicht aber der griechischen Herrschaft in Judäa. Freilich steht Meyer nicht an, sowohl diese, wie auch andere Apokryphen und Pseudepigraphen in das III. und II. Jahrhundert v. d. chr. Ära zu verlegen, was jedoch noch durchaus des Beweises bedarf.

Somit bleibt die Entstehung des damascenischen Neuen Bundes vorerst noch ein Rätsel. Vielleicht werden sich im Laufe der Zeit neue Quellen finden, die auf diese, von dem Reichtum des geistigen Lebens Judäas in den letzten Jahrhunderten v. d. chr. Ära zeugende Erscheinung ein helleres Licht werfen werden[1]).

Note 5: Die Entstehung des Christentums im Lichte der politischen Geschichte Judäas

(Zu den §§ 98—104)

Dem Geschichtsschreiber, der sich dem Problem der Entstehung des Christentums im Geiste freier wissenschaftlicher Kritik zuwendet, wird gewöhnlich folgendes entgegengehalten: wie kann man überhaupt auf dem Grunde der evangelischen Legenden und der christlichen „Mythologie" bauen, wo doch die Persönlichkeit des Stifters des Christentums selbst vielen als mythisch gilt? — Darauf ist zu erwidern, daß solche Argumente nur von denen geltend gemacht werden können, die an den Gegenstand in durchaus abstrakter Weise, als an ein Problem der vergleichenden Völkerkunde, herantreten und mit den geschichtlichen Umständen, unter denen das Christentum zur Entstehung kam, nicht genügend

[1]) Die Literatur über den Neuen Bund ist in der oben erwähnten Schrift von Meyer sowie in der neuen Apokryphenausgabe von Charles, B. II, 1913, angeführt.

vertraut sind. Der Geschichtsschreiber ist berechtigt zu sagen: gebt mir eine beliebige Legendensammlung in einer bestimmten geschichtlichen Umgebung, und ich werde aus diesen Legenden auf dem Wege der kritischen Analyse jenen Kern herausschälen, der in dem oder jenem Maße Anspruch auf geschichtliche Geltung erheben könnte. In solchen Fällen hat man nicht die Legende zum Ausgangspunkt zu nehmen, sondern die konkreten Verhältnisse, die Lebensbedingungen des Milieus, die sozialen und geistigen Bestrebungen, die zeitgeschichtlichen Ideale und Stimmungen. Jeder, der sich in die Erlebnisse der Juden des ersten christlichen Jahrhunderts so hineinversetzt, als wäre er selbst ihr Zeitgenosse, wird sagen müssen, daß jener Komplex von religiösen und sozialen Ideen, der Christentum genannt wird, in den damaligen geschichtlichen Verhältnissen mit *Notwendigkeit* erstehen mußte, daß er gleichsam ein Widerhall, eine direkte Antwort auf die Erscheinungen jener Zeit, daß er eine natürliche Antithese zu der nationalen Evolution des Judaismus gewesen war. Gerade der freidenkende *jüdische* Geschichtsschreiber kann nicht umhin, den inneren Realitätswert des Grundgehaltes dieser christlichen Antithese anzuerkennen. Die Frage besteht nur darin, wie eben dieser Grundgehalt zu bestimmen und wie er aus den ihn überwuchernden Legenden und kirchlichen Tendenzen auszusondern sei.

Hier kreuzen sich die Wege des Dogmatismus und des Historismus, zweier entgegengesetzten Methoden der Behandlung religiöser Bewegungen, von denen die erstere deren unbedingten ideellen Wert, die andere aber die bedingte Rolle, die sie in der Entwicklung menschlicher Gemeinschaften spielen, im Auge hat. Immer breiter wird der Weg, den sich der Historismus durch das Dickicht des Dogmatismus hindurch bahnt, und doch kann man durchaus noch nicht behaupten, daß die dogmatische Einseitigkeit bei der Erwägung unseres Problems bereits überwunden sei. Gewöhnlich sucht man diejenigen Elemente des ursprünglichen Christentums in den Vordergrund zu schieben, die gegen den Judaismus als eine Religion, nicht aber als ein System der nationalen Politik jener Epoche gerichtet waren. So suchte man z. B. und fand auch in den in der Bergpredigt gesammelten Aussprüchen religiöse, sittliche und sozial-wirtschaftliche Motive, ließ aber die Hauptsache, das national-politische Moment, außer acht. Und doch scheint es durchaus unzweifelhaft zu sein, daß gerade die markantesten Aussprüche dieser Predigt speziell gegen die jüdischen Patrioten jener Zeit oder die Zeloten, die Befürworter des aktiven Widerstandes gegen Rom, deren es seit der Zeit des Juda Galiläus in Galiläa nicht wenig gab, gerichtet waren. Wir haben bereits auf diese Sentenzen im Text (§ 101) hingewiesen und würden sie ohne eine solche Erklärung für völlig unverständlich halten. Nur durch ihren politischen Sinn werden derartige leidenschaftliche Ergüsse verständlich wie z. B.: „Widerstrebe nicht dem Bösen, sondern so dir jemand einen Streich gibt auf deine rechte Backe, dem biete auch die linke dar. Und so jemand mit dir rechten will und deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel . . . Liebet eure Feinde, . . . bittet für die, so euch be-

leidigen" (Matth. 5, 39—44 neben den Lesarten des Lukas 6, 27—29). Auf dem Gebiete der persönlichen Moral hieße das, den Altruismus ad absurdum führen, auf dem der Politik dagegen bedeutet es nur eine übertriebene Ausdrucksweise für die der Regierungsform gegenüber gepredigte Gleichgültigkeit: Widerstehe nicht der schlechten Regierung; die Römer haben einen Steuercensus in die Wege geleitet und überbürden euch mit Abgaben — gebt sie ihnen, „gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist"; bittet für eure Bedrücker, damit Gott ihre Seele erleuchte. Denn die Glückseligkeit liegt nicht in den Formen des sozialen Lebens beschlossen, sondern in der persönlichen sittlichen Vollkommenheit: „Selig sind die Armen, die Weinenden, die Sanftmütigen, die, die reinen Herzens sind, die Friedfertigen. die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn es wird ihnen im Himmel wohl belohnt werden" (Matth. 5, 3—12 u. Luk. 6). In allen diesen Aussprüchen wird der Aufschrei der Persönlichkeit vernehmbar, die sich nach der Befreiung von allen Fesseln des Gemeinwesens, von allen politischen Wirren sehnt; es wird hierin die leidenschaftliche Antwort Jesu vernehmbar, mit der er denjenigen entgegentrat, die das Volk zum Protest gegen Pilatus aufriefen, die es aufforderten, dem Kaiser die Abgaben zu verweigern und den Weg des Aufruhrs, der Revolution zu beschreiten. Mit diesen anti-zelotischen Tendenzen laufen die anti-pharisäischen parallel (vgl. die zahlreichen Streitigkeiten mit den Pharisäern, insbesondere bei dem ältesten Evangelisten Markus) — alles in allem: ein Protest der individuellen Religiosität und Moral gegen die nationale. Um den psychologischen Hintergrund einer solchen Predigt zu begreifen, wäre es hier vielleicht am Platze, sich des Protestes des im Evangelium aufgehenden Christen Tolstoj zu entsinnen, mit dem er im Namen des Glaubens gegen die Kirche, im Namen der persönlichen sittlichen Vervollkommnung gegen Staatlichkeit und Patriotismus auf den Plan trat, sowie seines zur Zeit der revolutionären Gärung in Rußland proklamierten Prinzips des „Nichtwiderstehens dem Übel mit den Mitteln der Gewalt".

Gleichwie bei den christlichen Theologen die evangelische Tendenz vorherrscht, den Antipharisäismus Jesu zu betonen, ebenso suchen die freidenkenden jüdischen Historiker zu beweisen, daß Jesus seinem Geiste nach den Pharisäern verwandt war, und daß die neue Lehre, wenn sie sich in seinem Geiste, nicht in dem des Apostels Paulus weiter entwickelt hätte, nie über die Grenzen des Judaismus hinausgegangen wäre. In dem Bestreben, seine ehemaligen Glaubensgenossen von der Schuld des Gottesmordes reinzuwaschen, versucht der apostatische Apologet Daniel Chwolson (in seinem Werke „Das letzte Passahmahl Christi", 1908) den Beweis zu führen, daß Christus ein orthodoxer Pharisäer gewesen sei und daß seine Richter nicht Pharisäer, sondern die im Synhedrion herrschenden Sadduzäer waren. Geiger ist der Meinung, daß Jesus ein „Pharisäer galiläischer Observanz" gewesen ist und nicht einmal die Grundlagen des nationalen Judaismus zu erschüttern beabsichtigte („Das Judentum und seine Geschichte", 117). Graetz wiederum brachte Jesus zu sehr mit den

Essäern in Zusammenhang (Geschichte, III, 281, 285 und sonst). Der letzte Geschichtsschreiber des Christentums, Klausner, schwankt in seiner umfangreichen Monographie „Jeschu ha'nozri" (1922) fortwährend zwischen dem Pharisäismus Jesu und seiner antinomistischen, später von Paulus verwirklichten Potenz (vgl. S. 343—345, 399, 402—404 u. sonst). Unseres Dafürhaltens sind Schwankungen hier durchaus nicht am Platze. Hätte im Geiste Jesu nicht der leidenschaftliche Protest der individualistischen Religion gegen die nationale Wurzeln gefaßt, so hätte er auf seine Predigten ganz verzichtet. Wenn Jesus den Ausspruch getan hat: „Ich bin nicht gekommen, die Thora oder die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen" (Matth. 5, 17), so hatte er dabei gewiß nicht die pharisäische mündliche Lehre im Auge, sondern den Geist der Thora und der Propheten; heißt es doch an derselben Stelle (Vers 20): „es sei denn eure Gerechtigkeit besser, denn der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen". Die Gerechtigkeit im Geiste der Thora und der Propheten wird hier somit der pharisäischen Auffassung der Gerechtigkeit entgegengesetzt, und jede andere Auslegung würde mit allen anderen Sprüchen Jesu und mit dem ganzen Sinn seiner Lehre im Widerspruch stehen.

Treffend kennzeichnet den Ausgangspunkt der Lehre Jesu Wellhausen in seinem lapidaren Satze (Isr. und jüd. Gesch., 374, 6. Aufl. 1907): „das Reich Gottes hat andere Grundlagen als den Tempel, die heilige Stadt und das *jüdische Volk;* die Zugehörigkeit dazu ist an *individuelle* Bedingungen geknüpft". Jesus ist für ihn der Prediger des „edelsten Individualismus" (386). Zu demselben Schluß gelangt auch Ed. Meyer in seinem Werke über den Ursprung des Christentums (B. II, 445), jedoch erst nach einer ganzen Reihe von Widersprüchen (vgl. z. B. S. 425, 427 u. sonst). Allen diesen Geschichtsschreibern scheint der Untergang der jüdischen Nation um des Triumphes des glaubenerfüllten Individuums willen natürlich und wünschenswert zu sein, nur lassen sie dabei das Eine außer acht: die Entwicklungsgesetze des Kollektiv-Individuums, das ein Produkt der Geschichte bildet und gar nicht bereit ist, gerade dann aus dem Leben zu scheiden, wann es den Gelehrten als zeitgemäß dünkt.

Die Neigung zum Individuellen als Gegengewicht zu der überspannten Nationalisierung der Religion verschwand aus dem Judentum auch dann nicht, als seine ältesten Individualisten, die Essäer, vom Schauplatz abtraten. Dieser Trieb kam in einer ganzen Reihe mystischer Lehren und Volksbewegungen zum Ausdruck, deren mächtigste der *Chassidismus* des XVIII. Jahrhunderts war. Für die Religionspsychologie ist eine Parallele zwischen dem ursprünglichen Christentum und der chassidischen Lehre des Bescht (Israel Baalschem Tow) überaus belehrend, sowohl was ihre Grundprinzipien und ihre Wirkungssphäre (das gemeine Volk Galiläas und Podoliens) als auch was ihre Propagandamittel (religiöse Offenbarungen, von Krankenheilungen begleitet) betrifft. Der alte Protest des Christentums gegen den Pharisäismus soll siebzehn Jahrhunderte später, wiewohl

in anderem Geiste, in dem chassidischen Protest gegen den Rabbinismus wiederkehren. Der Chassidismus ersetzte in der Religion den Intellektualismus durch Herzenswärme und den seelenlosen Ritus durch den beseelten. Ein Paulus, der ihn mit der nationalen Religion entzweit hätte, konnte ihm nicht erstehen, denn das Prinzip des extremen Nationalismus lag schon im Wesen des Chassidismus selbst beschlossen, der durch die von ihm rings um das Judentum errichtete mystische Umzäunung die religiös-rituelle nur noch ergänzte. Für die Schöpfer des Chassidismus zerrann die außerjüdische Welt gleichsam in ein Nichts, während die Schöpfer des Christentums gerade ihre Bekehrung anstrebten. Dies war der Grund, warum die zentrifugale Kraft des Individualismus den Chassid nicht über den nationalen Umkreis, außerhalb dessen er im geistigen Sinne nichts als einen leeren Raum zu sehen wähnte, hinauszulocken vermochte.

Es bleibt uns nur noch übrig, das umstrittene Zeugnis des Josephus Flavius von Christus mit einigen Worten zu erwähnen. In den „Jüdischen Altertümern" (XVIII, 3, 3) findet sich nämlich, mitten in der Erzählung von den Gewalttaten des Pilatus in Judäa, folgende Stelle: „Um diese Zeit lebte Jesus, ein weiser Mensch, wenn man ihn überhaupt einen Menschen nennen darf. Er war nämlich der Vollbringer ganz unglaublicher Taten und der Lehrer aller Menschen, die mit Freuden die Wahrheit aufnahmen. So zog er viele Juden und auch viele Hellenen zu sich heran. Er war der Messias (Christus). Und als ihn auf Anklage unserer ersten Männer Pilatus mit dem Kreuze bestraft hatte, ließen nicht ab die, welche ihn zuerst geliebt. Denn er erschien ihnen nach drei Tagen wieder lebendig, nachdem die göttlichen Propheten dieses und tausend andere wunderbare Dinge von ihm vorherverkündigt hatten. Noch bis heute hat das Geschlecht derer nicht aufgehört, die sich nach ihm Christen nennen." Aus dem ganzen Inhalte dieses Stückes ist klar zu ersehen, daß es nur von einem gläubigen Christen niedergeschrieben werden konnte, der der jüdische Geschichtsschreiber Josephus Flavius ja nicht war; folglich ist diese Stelle eine spätere Interpolation in den handschriftlichen Text der „Jüdischen Altertümer". Das Zeugnis des Josephus von Christus wird zuerst von dem Kirchengeschichtsschreiber Eusebius, der im IV. Jahrhundert gelebt hat, erwähnt; dem Kirchenvater Origenes aus dem III. Jahrhundert lag dieses Zeugnis noch nicht vor, denn er sagt ausdrücklich, Josephus hätte an Christus nicht geglaubt. Es ist also klar, daß die Stelle über Christus in den Text der „Altertümer" von einem christlichen Schriftsteller eingeschaltet worden ist, der entweder durch das völlige Stillschweigen des jüdischen Geschichtsschreibers über ein so bedeutsames Ereignis, dessen Zeitgenosse er doch war, oder aber, was am wahrscheinlichsten ist, durch eine abfällige Beurteilung in Verwirrung versetzt worden war. Im ersteren Falle wäre die oben angeführte, im evangelischen Geiste gehaltene Charakteristik Christi einfach eine Einschaltung, im anderen Falle ein Ersatzstück an Stelle des ursprünglichen Berichts des ungläubigen Juden. Die Tatsache der Interpolation an dieser Stelle wird

heute von fast allen Forschern zugegeben; umstritten bleibt nur die Frage, ob das Stück ganz oder nur teilweise unecht sei, was wiederum zu der noch entscheidenderen Frage führt: ob Josephus überhaupt in seinen Büchern das Erscheinen Christi erwähnt hat oder ob er nicht vielmehr dieses Ereignis, als ein sogar neben den unbedeutenden, gleichgearteten Geschehnissen jener Zeit, wie z. B. das Hervortreten des Pseudomessias Theuda, nicht der Erwähnung wertes, mit Schweigen überging. In den „Altertümern" wird allerdings der Name Christi noch einmal erwähnt, und zwar an der Stelle, wo erzählt wird, daß „Jakobus, der Bruder Jesu, der Christus genannt wird", von dem Hohepriester Ananos, gegen den Willen der Rechtsgelehrten des Synhedrion, verurteilt wurde (XX, 9, 1). Sollte dieser Satz echt sein, so würde er das Stillschweigen des Josephus über das Wirken und den Märtyrertod Christi selbst nur noch unbegreiflicher machen. Der alte jüdische Geschichtsschreiber, ein jüngerer Zeitgenosse des Apostels Paulus, konnte eine so bedeutsame Episode aus der Zeit des Procurators Pilatus, wie das Gericht über Jesus, nicht verschweigen. Es bleibt daher nur die obenerwähnte Annahme übrig, daß der ursprüngliche Text der Altertümer einen Bericht des Josephus über Christus mit einer Beurteilung, wie sie einem freidenkenden, in der römischen Gesellschaft sich bewegenden Pharisäer zuzutrauen ist, enthalten hatte, daß aber dieser Bericht des Ungläubigen zwei Jahrhunderte später durch eine christliche Charakteristik, die von einem jener Kircheneiferer von der Art des Eusebius stammt, ersetzt wurde. Diese hatten, um ihrer Missionszwecke willen, ein besonderes Bedürfnis danach, sich auf Zeugnisse von Christus in den Schriften seiner Zeitgenossen berufen zu können.

Note 6: Zur Geschichte der Juden in Alexandrien
(Zu den §§ 62, 72 u. 94)

Ein unlängst veröffentlichter Papyrus des britischen Museums (*H. J. Bell*, Jews and Christians in Egypt, illustrated by texts from Greek papyri. Lond. 1924) enthält ein aus dem Ende des Jahres 41 d. chr. Ära stammendes Schreiben des Kaisers Claudius an die Bürger von Alexandrien, das also drei Jahre nach der alexandrinischen Judenhetze und anderthalb Jahre nach dem Aufenthalt der zwei Gesandtschaften an Caligula, der jüdischen und der griechischen (oben, § 72), in Rom abgefaßt worden war. In diesem Schreiben, das eine Antwort auf erneut erhobene Ansprüche der alexandrinischen Griechen darstellt, befiehlt ihnen Claudius in strengster Weise, dem Bürgerkrieg (polemos) mit den Juden ein Ende zu machen, sich ihren jüdischen Mitbürgern gegenüber milde und menschlich zu verhalten und sie in der Befolgung ihrer religiösen Gesetze und Volkssitten nicht zu behindern, wie dies seit den Zeiten des „göttlichen Augustus" verordnet und von ihm, Claudius, bestätigt ist. Den alexandrinischen Juden befiehlt aber der Kaiser in dem gleichen Schreiben, die Erweiterung ihrer früheren Vorrechte nicht zu betreiben,

keine Gesandtschaften nach Rom, gleich hinter den griechischen Deputationen her, zu schicken, „als ob ihr in zwei verschiedenen Städten wohntet", sich ferner in die gymnastischen Spiele der Griechen nicht einzumischen und vollends keine Juden aus Syrien und anderen Teilen Ägyptens nach Alexandrien zu rufen, da dies ernstliche Besorgnisse (anscheinend weil infolge der Dichte der jüdischen Bevölkerung Zusammenstöße mit den Griechen unvermeidlich würden) erregen würde.

Die neue Urkunde vermag jene Zweifel zu beseitigen, die früher in bezug auf die Glaubwürdigkeit des von Josephus Flavius angeführten Freibriefes laut wurden, der den alexandrinischen Juden von Claudius bald nach seinem Regierungsantritt ausgestellt worden war (s. oben, § 94, S. 487). Beide Urkunden stimmen ihrem wesentlichen Inhalte nach überein (das an beide Parteien gerichtete Ersuchen, die Zwistigkeiten beizulegen, und, ohne die Vorrechte der Gegenpartei zu verletzen, im Frieden miteinander zu leben), während die in dem Schreiben erwähnte „Bestätigung" der Judenrechte sich offenbar auf den zu Anfang desselben Jahres von Claudius veröffentlichten Erlaß bezieht, der von Josephus in den „Altertümern" (XIX, 5) wiedergegeben ist. In diesem Erlaß mögen nur die auf seinen Vorgänger Caligula sich beziehenden ungehaltenen Worte des Claudius ungenau sein: „Caesar Cajus, der in seinem ungeheuren Unverstand und Wahnsinn die Juden, die von ihrer Religion nicht abfallen und ihn nicht als Gott anerkennen wollten, unterdrückte". In seinem ausführlichen Kommentar zu dem neuen Papyrus hebt *T. Reinach* (L'empereur Claude et les juifs d'après un nouveau document. — Revue des Études juives, 1924, t. 79, p. 114—144) hervor, daß darin die Bestätigung der jüdischen Vorrechte durch den „göttlichen Augustus", nicht aber die alexandrinische Erzsäule oder „Stele" erwähnt wird, auf der, nach dem Zeugnis des Josephus, der den Juden von Julius Caesar zuteil gewordene Freibrief eingegraben war (oben, § 62, S. 336, Anm. 2). Daraus zieht er den Schluß, daß der umstrittene Freibrief des Julius Caesar überhaupt nie existiert hat und daß der alte jüdische Historiker fälschlicherweise den Erlaß des Augustus für einen Erlaß seines Vorgängers Julius Caesar ausgegeben hat, der schon aus dem Grunde einen solchen Erlaß nicht veröffentlichen konnte, weil zu seiner Zeit Ägypten noch nicht römische Provinz war. Diese Vermutung hat zweifellos ihre Berechtigung. Doch folgt aus der neuen Urkunde noch nicht jene allgemeine Schlußfolgerung, zu der Reinach, Wilcken folgend, gelangt, daß nämlich die Juden das alexandrinische Bürgerrecht überhaupt nicht genossen und in der Hauptstadt Ägyptens auf Grund besonderer Vorrechte nur als Fremde, Metöken, lebten. Eine Bestätigung dieser Hypothese findet Reinach in dem an die Juden ergangenen, auch in dem Schreiben des Claudius wiederkehrenden Verbot, sich an den öffentlichen Spielen der alexandrinischen Bürger zu beteiligen; dies scheint uns jedoch in dem gegebenen Falle kein durchschlagender Beweisgrund zu sein, denn einige Jahre nach der Judenhetze mochte ein derartiges Verbot in den Erfordernissen der

öffentlichen Sicherheit begründet gewesen sein. Jedenfalls fehlen uns genügende Anhaltspunkte, die die ältere Ansicht von Schürer und die neuere von Juster (Les juifs dans l'empire romain, t. II, 6—7. Paris, 1914) erschüttern könnten, der zufolge die alexandrinischen Juden volles Bürgerrecht genossen, was nur von den judenfeindlichen Griechen in Zweifel gezogen wurde.

BIBLIOGRAPHIE

Quellen- und Literaturnachweise

§ 1. (Allgemeine Übersicht)

Allgemeine Handbücher zur Geschichte des hellenischen Morgenlandes: *Niese,* Geschichte der griechischen und macedonischen Staaten seit der Schlacht bei Chäronea. Bd. I—III, Gotha 1893—1903; *Bouché-Leclerque,* Histoire des Lagides, vol. I—IV, Paris 1903—1910; *idem,* Histoire des Seleucides, Paris 1913; *Schürer,* Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. I, 3. Aufl. 1901, S. 165—179 (Übersicht über die Geschichte Syriens unter den Seleuciden); *Turajeff,* Geschichte des alten Orients, Bd. II, Abschn. 6: „Die alt-orientalischen Kulturen im Zeitalter des Hellenismus" (russisch, Petersburg 1913); *Mahaffy,* History of Egypt under the Ptolemaic dynasty (London 1899); *idem,* The progress of Hellenism in Alexanders Empire (1905). — Zum Nachschlagen: *Pauly* und *Wissowa,* Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft (erscheint seit 1894).

§§ 2—5. (Die macedonische Eroberung und die Ptolemäer)

Das Buch *Daniel,* Kap. 8 u. 11. — *Apokryphen:* „Aristeasbrief" und das „Dritte Makkabäerbuch" — beide in der deutschen wissenschaftlichen Ausgabe von Kautzsch: Apokryphen und Pseudepigraphen d. A. T., Bd. I—II (1900); *Polybius,* Histor. XVI, 39 (über Antiochus III. in Judäa); *Josephus Flavius,* Jüdische Altertümer XI, 8 bis XII, 4; Gegen Apion II, 4—5; *Reinach,* Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaisme (Paris 1895). Außer den im Text (§ 2) erwähnten *talmudischen* Überlieferungen über Alexander von Macedonien s. noch *Derenbourg,* Essai sur l'historie de la Palestine d'après les Talmuds etc. (Paris 1867), chap. III; *Graetz,* Geschichte der Juden, Bd. IIa, 220—267 (1876). *Niese,* Geschichte der griechischen Staaten II, 120—172; *Willrich,* Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, Göttingen 1895; *Wellhausen,* Israelitische und jüdische Geschichte, 6. Aufl. 1907, S. 224—243; *Ed. Meyer,* Ursprung und Anfänge des Christentums, Bd. II (1921), 121—131; *Mahaffy,* History of Egypt etc. 32, 33, 86, 92, 93; *Renan,* Histoire du peuple d'Israel, vol. IV, livre 8, chap. 1—2.

§§ 6—9. (Seleucidenherrschaft)

Das Buch *Daniel,* Kap. 11—12; Zweites Makkabäerbuch, Kap. 3—7; Erstes Makkabäerbuch, Kap. 1 (in der erwähnten Ausg. v. Kautzsch, B. I); *Niese,* Kritik der beiden Makkabäerbücher („Hermes" Bd. 35, 1900); *Jüd. Altertümer* XII, 5—6; *Schürer,* Gesch. I, § 4; *Meyer,* op. cit. 132—166 (in den beiden letzteren Werken — eine ausführliche Quellenkritik); *Wellhausen,* Gesch. 243—253; *De-*

renbourg, o. c. chap. IV (talmudische Parallelen); *Renan,* op. cit. chap. 7, 8, 10, 11 (subjektive Darstellungsweise; s. oben, Anhang, Note 1).

§§ 10—15. (Die Hasmonäererhebung)

Erstes Makkabäerbuch, Kap. 2—14; Zweites Makkabäerbuch, Kap. 8—15; *Daniel,* Kap. 12; *Jüd. Altert.* XII, 6 bis XIII, 6; *Jüdischer Krieg* I, 1—2; Megillath Taanith, 9 (cf. Derenbourg, o. c. chap. IV); *Graetz* III, 1—23 (1888); *Schürer* I, 201—242; *Meyer* II, 205—265; *Klausner,* Historia Israelith, t. II, 1—58, Jerusalem 1923 (ausführliche Kritik der Quellen und der neuesten Literatur).

§§ 16—18. (Literatur in Judäa)

Das „Hohelied", „Kohelet" u. „Daniel" — in der Biblia Hebraica von Kittel (1906) u. in der deutsch. wissenschaftlichen Bibelausgabe von Kautzsch (Ausg. von 1922—1923, Bd. II); *Krochmal,* More nebuche ha'sman XI, 8: über „Kohelet" als ein Produkt des IV. Jahrh. v. d. chr. Ära (neue Ausg. Berlin 1923); *Reuß,* Geschichte der heiligen Schriften d. A. T. (1881), §§ 189—191, 441—445; *Graetz,* Schir ha'schirim (1871); *idem,* Geschichte III, 237—244; *Renan,* o. c. V, livre 9, chap. 15: Kohelet; *Bleek-Wellhausen,* Einleitung in das Alte Testament (1893); *Haupt,* Biblische Liebeslieder (1907); *Budde,* Geschichte d. althebräischen Literatur (1906); *Bernfeld,* Mebo le'kitbe ha'kodesch, t. III (Berlin 1923); „Die Weisheit Ben Sirahs" mit den neuentdeckten hebräischen Fragmenten: *Isr. Lévi,* L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus fils de Sira. Texte hébreu, édité, traduit et commenté (Paris 1898—1901); *Smend,* Die Weisheit d. Jesus Sirach, hebräisch und deutsch (1906); *Ryssel,* Die Sprüche Jesus Sirach (Apokryphen und Pseudepigraphen, herausg. v. Kautzsch, Bd. I, 230—475); ausführliche Literaturangaben bei *Schürer* III, 212—227 (1909). — Das Buch *Daniel* (die erwähnte Übersetzung in der Bibel v. Kautzsch); vgl. dazu *Krochmal,* o. c. XI (über Daniel und die Psalmen der Hasmonäerzeit); *Reuß,* o. c. § 464 ss.; *Marti,* Das Buch Daniel (1901); *Schürer* III, 258—267 (über die Apokalyptik und das Danielbuch); *Ed. Meyer,* o. c. II, 184 f. (über das Danielbuch und seine Abhängigkeit vom Parsismus).

§ 19. (Griechische Schriftsteller. Die Septuaginta)

Josephus Flavius, Gegen Apion I, 13—23 (Exzerpte aus Manetho, Berossus, Aristoteles, Klearches, Hekatäus u. a.); *Reinach,* Textes d'auteurs grecs et romains etc., pp. 8, 11, 14, 20; *Wendland,* Der Brief des Aristeas (Kautzsch, Apokryphen etc. II); *Graetz* III, 35—42 u. Note 2, S. 577—597: Entstehung der Septuaginta; *Schürer* III, 424—433 (ausführliche Bibliographie); *Tischendorf-Nestle,* Vetus Testamentum Graece juxta LXX intrepretes, Bd. 1—2, 7. Ausgabe 1887; *Swete,* The Old Testament in Greek according to the Septuagint, vol. I—III, Cambridge 1887—1894 (griechischer Text nebst den Lesarten); *idem,* Introduction to the old Testament in Greek (1902).

§§ 21—22. (Simon und Jochanan-Hyrkanus)

Das Erste Makkabäerbuch, Kap. 14—16; Jüd. Altertümer XIII, 7—10; Jüd. Krieg I, 2; *Reinach,* Textes, 136—137, 250—257 (der Krieg des Antiochus Sidetes nach griech. u. röm. Quellen); *Talmud:* Megillath Taanith, Kap. 8—9; Sota, 33 (Derenbourg, op. cit. chap. V); *Graetz* III, 64—76 und Noten 7, 8, 9; *Wellhausen,* Gesch. 270—274; *Schürer* I, 243—273; *Meyer,* Christ. II, 265—275; *Klausner,* Hist. II, 58—76.

§ 23. (Das Synhedrion)

Derenbourg, op. cit., chap. VI (talmudische Berichte über das Synhedrion); *Graetz* III, 100—104; *Schürer* I, 269—270; II, 237—266; *Büchler*, Das große Synedrion in Jerusalem, Wien 1902; *Wellhausen*, Gesch. 280—283; *Klausner*, Hist. II, § 18.

§§ 24—25. (Sadduzäer und Pharisäer)

Jüd. Altertümer XIII, 10, 5—6; 15, 5; 16, 1—2; *Jüd. Krieg* I, 5, 2—3 (über die *politische* Rolle der Parteien); *Talmud:* Megillath Taanith, passim; Kidduschin 66 (*Derenbourg*, chap. V); *Geiger*, Urschrift und Übersetzungen der Bibel (1857); *idem*, Kebuzath maamorim, Warschau 1910; *Graetz* III, 83—87, 113—116, Noten 11—12; *Wellhausen*, Die Pharisäer und die Sadduzäer (1874); *Schürer* II, § 26 (ausführliche Bibliographie); *Klausner*, Hist. II, §§ 19—22. Weitere Literatur s. unten, zu § 35.

§§ 26—30. (Hasmonäische Könige)

Jüd. Altertümer XIII, 10—16; *Jüd. Krieg* I, 3—5. Bruchstücke aus den griechischen Schriftstellern (Timagenes, Strabo) s. bei *T. Reinach:* Textes, pp. 67—68, 103. — Über talmudische Anspielungen auf die Ereignisse — *Derenbourg*, chap. VII, u. Graetz III, Kap. 6—7 u. Noten 1, 13; vgl. *Zeitlin*, Megillath Taanith as a source of jewish chronology etc. (Philad. 1922); *Klausner*, Hist. II, §§ 23—29. — *Schürer* I, §§ 9—11; *Wellhausen*, Gesch. Kap. 18.

§§ 31—33. (Der Bruderkrieg und Pompejus)

Altertümer, XIV, 1—4; *Krieg* I, 6—7; auf die talmudischen Quellen ist bereits oben im Text hingewiesen (vgl. noch Derenbourg u. Graetz in den einschlägigen Kapiteln). — Über den Einfall des Pompejus in Judäa haben sich viele Zeugnisse bei den griechischen und römischen Schriftstellern erhalten, so bei: Diodorus, Strabo, Cicero, Titus Livius, Plutarch, Appianus, Dio Cassius, Tacitus u. a.; alle Exzerpte sind gesammelt bei *Reinach*, Textes d'auteurs grecs et romains, pp. 76, 77, 93, 103, 111, 145, 151, 179, 249, 283, 314, 333—34, 355—56. — *Mommsen*, Römische Geschichte Bd. III, 145 f. und Bd. V, 499 f. —

§ 34. (Judäa und die Diaspora)

Schürer, Gesch. II, §§ 22 u. 23 — von der gemischten Bevölkerung Judäas, von den hellenisierten Städten und den griechischen Elementen der jüdischen Kultur; *Schlatter*, Geschichte Israels von Alexander d. Großen bis Hadrian (1906), 7—17; *Krauß*, Griechische u. lat. Lehnwörter im Talmud (1897—1899); *Klausner*, Bi'jemei baith scheni (Berlin 1923).

§ 35. (Der Kulturkampf zwischen Sadduzäern und Pharisäern)

Neben den Quellen und der Literatur zu den die politische Rolle der Parteien behandelnden §§ 24—25 sei hier zur Orientierung über deren geistige Meinungsverschiedenheiten noch hingewiesen auf: *Jüd. Altertümer* XIII, 5, 9; XVIII, 1; *Jüd. Krieg* II, 8, 14. — *Talmud:* Mischna Erubin VI, 1; Makkoth I, 6; Jadaim IV; Chagiga III, 8 (Jerusal.), Megillath Taanith 1, 4, 5, 6, 8, 10; Sanhedrin, 90; Menachoth, 68; Sukka 43, 48 u. sonst. Über die talmudischen Quellen vgl.: *Weiß*, Dor we'dorschow I, Kap. 13—15; *Derenbourg*, chap. 7—8; *Graetz* III, 137—146 u. Note 12; *Jawitz*, Toldoth Israel, t. IV, 198 f., Wilna 1900 (in orthodoxem Geiste); *L. Kazenelsohn*, Pharisäer und Sadduzäer („Woss'chod", 1898) u. in der

Jewrejskaja Enzyklopädija, Bd. XV, S. 172 f. (russisch); *Elbogen*, Die Religionsanschauungen der Pharisäer, Berlin 1904; *Leszynski*, Die Sadduzäer, Berlin 1912; *Schürer* II, § 26; *Meyer*, Christ. II, 282—319; *Renan*, Histoire d'Israel, t. V, liv. 10, chap. 5; *Herford*, Pharisaism, its aim and its method, London 1912 (vgl. Anhang zu diesem Band, Note 2).

§ 36. (Die Essäer)

Jüd. Altertümer XIII, 5, 9; 10, 6; 11, 2; XV, 10, 4—5; XVIII, 1, 5. *Jüd. Krieg* II, 8, 2—13 (eingehende Darstellung der essäischen Lebensweise); Autobiographie des Josephus Flavius, 2; *Philo*, Quod omnis probus liber, §§ 12—13; *Plinius*, Historia naturalis V, 17 (*Reinach*, Textes, 272—273). — Über die talmudischen Überlieferungen, in denen die Essäer unter verschiedenen Bezeichnungen auftreten, s. *Derenbourg*, Kap. 10; *Weiß* I, Kap. 13; *Graetz* III, Note 12; *Klausner* II, 92—98. — *Schürer* II, § 30 (ausführliche Bibliographie); *Renan*, op. cit. V, Chap. 6; *Wellhausen*, Gesch. 304—307; *Meyer* II, 393—402 (s. Note 3 im Anhang zu diesem Band).

§ 37. (Die ältesten Apokryphen)

Kautzsch, Das erste Buch der Makkabäer; *Löhr*, Das Buch Tobit; *idem*, Das Buch Judith. — alles im I. Bande der „Apokryphen" von Kautzsch (1900). Dieselben Bücher in der englischen Ausgabe von *Charles*, Apocrypha and Pseudepigrapha vol. I (Oxford 1913). *Schürer* III (4. Aufl. 1909), 192—200, 205—211; *Klausner* II, §§ 30—31 (der Literatur der Hasmonäerzeit sind durch das Einbeziehen späterer Werke viel zu weite Grenzen gesteckt).

§ 38. (Die Diaspora in Ägypten)

Mitteis-Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde. Histor. Teil, Bd. I, 24—26, 78; Bd. II, Nrn. 54—57; *Schürer* III, 24—51, 144; *Bludau*, Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria (1906). — Josephus Flavius, Gegen Apion II, 5 u. das Dritte Makkabäerbuch (s. unten, § 39); *Mahaffy*, History of Egypt, pp. 168, 169, 183, 191—195; *Mommsen*, Römische Geschichte V, 489 f.; *Graetz* III, 25—33 (die talmudischen Überlieferungen über den Oniastempel); *S. Lurje*, Der Antisemitismus in der antiken Welt, Petersburg 1922 (russisch); *L. Fuchs*, Die Juden Ägyptens in ptolemäischer und römischer Zeit (Wien 1924).

§ 39. (Die jüdisch-hellenistische Literatur)

Vorrede zur griech. Übersetzung der „Weisheit Ben Sirahs" — s. Kautzsch, Apokryphen I, 259 f. Über die griechischen Ergänzungen zur Bibel, das Dritte Esrabuch, „Susanna" und andere Zusätze zum Buch Daniel — s. ebenda, 1—23, 172—212. — *Kamphausen*, Das zweite Buch der Makkabäer (ibid. I, 81—118); *Niese*, Zur Kritik der beiden Makkabäerbücher, Berlin 1900; *Laqueur*, Kritische Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch, 1904 (cf. *Meyer*, Christ. II, Beilage, 454—462). — *Kautzsch*, Das sogenannte dritte Buch der Makkabäer (Apokryphen I, 119—134). — *Wendland*, Der Aristeasbrief (ibid. II, 1—30). — Bruchstücke aus Aristobulus, Demetrius, Eupolemus, Artapanus, Theodotus u. a. — *Freudenthal*, Alexander Polyhistor (1875). Fragmente aus Pseudo-Hekatäus: Gegen Apion I, 22 u. II, 2; vgl. *Reinach*, Textes, 227—236. — *Bludau*, op. cit. pp. 41, 55, 60. — Über die gesamte jüdisch-hellenistische Literatur jener Zeit s. *Schürer* III, 452—460, 468—492, 497—502, 505—511, 603—616.

§ 40. (Das römische Protektorat)

Allgemeine Literatur: *Mommsen,* Römische Geschichte Bd. III und V (von besonderer Wichtigkeit ist Bd. V: Über die Stellung der römischen Provinzen von Caesar bis Diocletian); *Schürer,* Bd. I, 302—337 (Übersicht über die Geschichte Syriens als einer römischen Provinz); *Juster,* Les juifs dans l'empire romain (Paris, 1914), vol. I—II. passim; *Staerk,* Neutestamentliche Zeitgeschichte (Lpz. 1907), Bd. I, 46—71: Die römische Provinzialverwaltung.

§§ 41—44. (Hyrkan II. und die Antipatriden)

Jüd. Altert. XIV, 5—13; *Jüd. Krieg* I, 8—13; *Reinach,* Textes, p. 147, 183—184 (Exzerpte aus Plutarch und Dio Cassius). *Derenbourg,* o. c. chap. IX; *Graetz* III, 167—189 und Note 9II; *Schürer* I, 338—352; *Mommsen,* Röm. Gesch. V, 499—503. *Juster,* Les juifs dans l'empire romain I, 132, 213—219, 224 ss.

§§ 45—46. (Antigonus II.)

Jüd. Altertümer XIV, 13—16; *Jüd. Krieg* I, 14—18; das Zitat aus Strabo — in den Jüd. Altertümern, XV, 1; die aus Plutarch (Antonius, Kap. 36), Dio Cassius und Tacitus (Hist. V, 9) — bei *Reinach,* Textes 149, 185—187, 315; *Graetz* III, 190—196; *Wellhausen,* Gesch. 314—317; *Schürer* I, 353—360; *Madden,* Coins of the Jews, p. 99—102 (1881): die Münzen des Antigonus; *Klausner,* Hist. II, §§ 39—40 (die Hypothese, auf S. 214 f., von der Identität des Pollio und Sameas mit Hillel und Schammai, statt der sonst angenommenen Identität mit Abtalion und Schemaja, scheint uns gewagt zu sein).

§§ 47—54. (Herodes I.)

Jüd. Altert. XV, 2—11; XVI u. XVII, 1—8; *Jüd. Krieg* I, 19—33; Exzerpte aus der verloren gegangenen Chronik des Nicolaus Damascenus — in den Jüd. Altert. XIV, 1, 3 u. XVI, 7, 1; *Strabo,* Geographie XVI, 2, § 34 u. 46; *Plutarch,* Antonius, die Kap. 36, 71, 72; *Dio Cassius,* LIV, 9, 3; *Tacitus,* Histor. V, 1, 9 (diese wie auch die sonst in Betracht kommenden Fragmente — s. bei *Reinach,* Textes 82, 84, 85, 94, 98, 111, 149, 187, 247, 315, 352, 357). — Die talmudischen Überlieferungen: Baba-Bathra 3, 4; Taanith 23; Sukka 51 u. sonst. — s. *Derenbourg,* chap. IX; *Graetz* III, 197—245 u. Note 19; *Mommsen* V, 503—507; *Schürer* I, 360—418; *Renan,* Hist. d'Israel, t. V, chap. 5—8 (der Versuch einer Rehabilitierung des Herodes); *Wellhausen,* Gesch. 317—333; *Hildesheimer,* Die Beschreibung des Herodianischen Tempels im Traktate Middoth und bei Flavius Josephus, Berlin 1876; *Klausner,* Historia III, §§ 1—5, 11, 12 (Jerus. 1924); *W. Otto,* Herodes, Stuttgart 1913 (zitiert in dem letztgenannten Werke).

§§ 55—58. (Die Erben Herodes I.)

Jüd. Altertümer, XVII, 9—13; *Jüd. Krieg* I, 33 (am Ende) u. II, 1—7; Bruchstücke aus Nicolaus Damascenus — in der Sammlung von *Müller:* Fragmenta Historicorum graecorum, t. III, 353 f.; *Reinach,* Textes, 85—87, 112, 187, 315 (Exzerpte aus Strabo, Dio Cassius und Tacitus, Hist. V, 9). *Mommsen,* o. c. V, 507—509; *Graetz* III, 246—254 und Note 18; *Schürer* I, 418—425, 449—454.

§§ 59—60. (Der Pharisäismus und die Reform Hillels)

Die talmudischen Nachrichten über Hillel sind eingehend behandelt in dem Werke von *Weiß,* Dor dor we'dorschow I, cap. 16—18; *Derenbourg,* op. cit. chap. XI; *Graetz* III, 170, 171, 192, 207—214 und Noten 16—17. — *Chwolson,*

Das letzte Passahmahl Christi (1908), 20—30 (über das Synhedrion); *Jelski*, Die innere Einrichtung d. großen Synhedrion zu Jerusalem (1894); *Büchler*, Das Synedrion in Jerusalem, Wien 1902; *Klausner*, Historia III, § 10.

§ 61. (Apokryphen und Apokalypsen)

Kittel, Die Psalmen Salomos, in Kautzsch's Apokryphen und Pseudepigraphen II, 127—148; *Kamenetzki*, Tehiloth Schelomo (eine hebräische Übertragung aus dem Griechischen — in der Zeitschrift „Ha'schiloach" B. XIII, 1904). — *Beer*, Das Buch Henoch (Apokryphen II, 217—310); *Martin*, Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien, Paris 1906; *Goldschmidt*, Sefer Chanoch, Berlin 1892 (hebräische Übersetzung). *Morfill and Charles*, The Book of the secrets of Enoch translated from the Slavonic, Oxford 1896. — *Littmann*, Das Buch der Jubiläen (Apokr. II, 31—118); *Charles*, The Book of Jubilees or the little Genesis translated from the ethiopic text, London 1902; *idem*, Apocrypha and Pseudepigrapha, vol. I—II (1913). — *Schürer* III, 205—212 (über die Psalmen Salomos), 268—294 (über das Henochbuch), 371—384 (über das Jubiläenbuch).

§ 62. (Ägypten und Cyrenaica)

Außer den im Text angeführten Berichten des Philo und des Talmud s. noch — *Jüd. Altertümer* XIV, 7, 2 (Exzerpt aus Strabo); vgl. dazu *Reinach*, o. c. 91—93; *Mitteis-Wilcken*, Papyruskunde II, Nr. 58 (mit der Berichtigung von Schürer III, 718); *Mommsen*, Röm. Gesch. V, 489, 491, 492, 554 f.); *Schürer* III, 35—37, 52—54, 76—79, 132—134; *Bludau*, Juden in Alexandria (1906); *Fuchs*, Die Juden Ägyptens (1924). S. oben, Anhang, Note 6.

§ 63. (Die Diaspora in Kleinasien, Syrien, Mesopotamien)

Mommsen, Röm. Gesch. Kap. 8, 9, 10 (allgemeine Verfassung der beiden römischen Provinzen und über die Parther). — Über die in den *Jüd. Altertümern* XIV, 10 u. XVI, 6 angeführten Erlasse des Caesar und Augustus — s. die Untersuchungen: *Schürer* III, 109—117; *Graetz*, Die Stellung der kleinasiatischen Juden unter der Römerherrschaft (Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums, 1886, 329—346); *idem*, Gesch. III, 660—671; *Juster*, op. cit. I, 132—159.

§ 64. (Die Diaspora in Griechenland und Rom)

Philo, Legatio ad Cajum, §§ 23, 36; *Cicero*, Pro Flacco, § 28 (*Reinach*, Textes 237—241); *Suetonius*, Caesar, §§ 42, 84; *Schürer* III, 55—60; *Radin*, The Jews among the Greeks and Romans, 221—235, 243—244 (Philadelphia 1915).

§ 65. (Die Literatur der Diaspora)

Das Zitat auf S. 350 ist einem Vortrag von Harnacks in der Berliner Akademie entnommen: Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1902, S. 508 (zit. nach *Staerk*, Neutest. Zeitgeschichte II, 50). *Schürer* III, 553—592: über die Sibyllinischen Bücher; *Blaß*, Die Sibyllinischen Orakel (Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II, 177—216); *Geffcken*, Oracula Sibyllina, Berlin 1902 (neue kritische Ausgabe der griechischen Texte); *Steinberg*, Chason ha'sibylloth (hebräische Übersetzung des III., IV. u. V. Sibyllinischen Buches, in dem Sammelwerk „Meassef", der Beilage zum Jahrbuch „Ha'assif" III, Warschau 1887). — *Siegfried*, Die Weisheit Salomos (Apokryphen etc. I, 476—507); *Deane*, The Book of Wisdom, the greek text, the latin Vulgate and the english version (Oxford 1881); *Graetz* III, Note 3, S. 609—613; *Schürer* III, 505—512; *Meyer*, o. c.

II, 362–363; *Klausner* IV, 40–49. — *Deißmann*, Das vierte Makkabäerbuch (Kautzschs Apokryphen etc. II, 149–177); Flavii Josephi Opera ed. 1785, t. III, p. 1298–1355: der griechische Text des IV. Makkabäerbuches mit lateinischer Übersetzung; vgl. *Schürer* III, 524–528, u. *Graetz* III, Note 3, S. 615–619.

§§ 66–67. (Die römische Herrschaft)

Schürer, Gesch. I, 454–485: über die Machtbefugnisse der Procuratoren und die Rechte der Selbstverwaltung; *Mommsen*, Röm. Gesch. V, 509–515; *Staerk*, o. c. I, § 4; *Juster*, o. c. I, 243, 400; II, 1–2, 128–132.

§ 68. (Der Census und die ersten Procuratoren)

Jüd. Altertümer XVIII, 1–3; *Jüd. Krieg* II, 8, 1; Apostelgeschichte 5, 37; Lukasevangelium 2, 1 f. (über den „Census"). *Schürer* I, 486–488, 508–543 (Anhang: Die Schatzung des Quirinius); *Graetz* III, 259–261.

§ 69. (Die Volksunruhen unter Pilatus)

Jüd. Altert. XVIII, 3–4; *Jüd. Krieg* II, 9, 2–4; *Philo*, Legatio ad Cajum, § 38; Lukasevangelium 3, 1 u. 13, 1, sowie die Sagen von Pilatus und dem Gerichte über Christus in allen Evangelien. *Eusebius*, Historia ecclesiae II, 6, 4–7. — *Schürer* I, 488–494.

§§ 70–71. (Die Tetrarchen und Agrippa)

Jüd. Altertümer XVIII, 2–7; *Jüd. Krieg* II, 9; Autobiographie des Josephus Flavius, § 9; *Madden*, Coins of the Jews, pp. 118–127 (Über die Münzen der Tetrarchen); Corpus inscriptionum graecarum Nr. 2502 (Inschrift über Herodes-Antipas); Neues Testament: Matth. 14, 1–11; Mark. 6, 14–28; Luk. 3, 19; 9, 7–9; 13, 31; 23, 7. — *Schürer* I, 425–439 (ausführliche Bibliographie); — *Klausner* III, § 16–17.

§§ 72–73. (Alexandrien und Judäa unter Caligula)

Philo: Legatio ad Cajum; In Flaccum. — *Jüd. Altertümer* XVIII, 8; XIX, 1; *Jüd. Krieg* II, 10; die talmudische Überlieferung — *Derenbourg*, Palestine, chap. XIII; *Graetz* III, 323–343 und Note 21. — *Mommsen* V, 515–522; *Bludau*, Juden und Judenverfolgungen in Alexandria (1906); *Mitteis-Wilcken*, Papyruskunde II, Nr. 14 (die Prozeßverhandlung gegen Isidorus und Lampon); *Wilcken*, Zum alexandrinischen Antisemitismus (Abhandlungen d. Sächsischen Gesell. d. Wissenschaft. Bd. 37, Leipzig 1909); *Reinach*, L'empereur Claude et les antisemites alexandriens (Rev. d. études juives 1895, t. 31); *Lurje*, Der Antisemitismus in der antiken Welt, Petersburg 1922 (russisch); *Klausner* III, §§ 32–34; *Juster*, o. c. I, 339–354 (über den Caesarenkult). S. oben, Anhang, Note 6.

§ 74. (Agrippa I.)

Jüd. Altertümer XIX, 5–9; *Jüd. Krieg* II, 11; *Dio Cassius*, Hist. Rom. 40, 8; die im Text erwähnten talmudischen Überlieferungen über Agrippa, sowie andere ihn betreffende talmud. Überlieferungen — bei *Derenbourg*, chap. XIII, *Schürer* I, 553–564; *Graetz* III, 345–355; *Madden*, Coins etc. 129–139.

§§ 75–77. (Die neuen Procuratoren)

Jüd. Altertümer XX, 1, 5–8; *Jüd. Krieg* II, 12–13; *Tacitus*, Annales XII, 54; Histor. V, 9; *Suetonius*, Claudius, 28; Apostelgeschichte (außer den im Text angeführten Parallelstellen) Kap. 25–27; *Mommsen*, Röm. Gesch. V, 525–529; *Schürer* I, 564–580; *Derenbourg*, chap. XIV.

§ 78. (Agrippa II. und die Hohepriester)

Jüd. Altertümer XX, die Kap. 1, 6, 7, 8; *Jüd. Krieg* II, 11—13; Apostelgeschichte 25; *Derenbourg,* chap. XV-XVI (talmudische Nachrichten); *Graetz* III, Note 19: Die Hohepriester in der herodianischen Zeit; *Madden,* Coins 140—160 (die Münzen Agrippas II.); *Schürer* I, 581, 586—591.

§§ 79—82. (Der Aufstand im Jahre 66)

Jüd. Altertümer XX, 9—11 (Schlußteil des Buches); *Jüd. Krieg* II, 14—19; Autobiographie des Josephus, §§ 6 u. 11; *Tacitus,* Hist. V, 10. *Mommsen* V, 529—532; *Derenbourg,* Note 10; *Graetz* III, 445—473 und Note 26; *Schürer* I, 583—585, 601—605; *Klausner,* Historia IV, §§ 14—18; *Bludau,* Alexandria, 88—89. Über die Kämpfe in der Diaspora s. unten, Bibliogr. zu § 94.

§§ 83—84. (Die Regierung der Landesverteidigung)

Jüd. Krieg II, 20—22; III u. IV, 1—2; Autobiographie des Josephus, §§ 1—75; *Tacitus,* Histor. V, 10; *Suetonius,* Vespasianus, § 5; *idem,* Titus, § 4; *Graetz* III, 478—502; *Mommsen* V, 532—535; *Schürer* I, 606—617; *Klausner* IV, §§ 19—25 (eingehende Analyse der Quellen unter Berücksichtigung der neuesten Untersuchungen von: *Laqueur,* Der jüdische Historiker Flavius Josephus, Gießen 1920; *Weber,* Josephus und Vespasian: Untersuchungen zum jüdischen Krieg, Stuttgart 1921; *Klein,* Neue Beiträge zur Geschichte u. Geographie Galiläas. Wien 1923).

§§ 85—90. (Der nationale Krieg und der Fall Judäas)

Jüd. Krieg IV, 3—11 u. V—VII; *Tacitus,* Hist. V, 11—13; Sulpicius Severus — Exzerpt bei *Reinach,* Textes 324; Suetonius: Vespasianus, 4; Titus, 4—5; *Dio Cassius,* Hist. 66, 4—7 (Reinach, 189—195); *Talmud* (die miteinander vermengten Überlieferungen über die Kriege gegen Vespasian und Titus und über den gegen Hadrian): Gittin 55—58; Kethuboth 66—67; Aboth de'Rabbi Nathan, cap. 4, 17; Midrasch Echa, passim; Megillath Taanith, 29. *Derenbourg,* chap. 16—18; *Graetz* III, 504—550 und Note 29. — *Mommsen,* Röm. Gesch. V, 535—538; *Schürer* I, 617—642; *Madden,* Coins etc. (über die anläßlich der Unterwerfung Judäas geschlagenen römischen Münzen); *Klausner,* Hist. IV, §§ 27—43.

§§ 91—92. (Die Krise im jüdischen Parteiwesen)

Talmud (babyl.): Sabbat 13—17 (über die 18 Verordnungen nebst den Parallelen aus dem Jerus. Talmud Fol. 1—3), 115; Jebamoth 116; Gittin 32, 34, 36 (vgl. Jerus. Talm. Maasser Scheni V, 6, u. Tosephta Sanhedrin, Kap. II — über die Reformen des Gamaliel). — Autobiographie des Josephus §§ 38, 39, 44, 60 (Simon ben Gamaliel). *Apostelgeschichte* 5, 34 u. 20, 5 (Gamaliel). Über die Essäer s. Bibliogr. zu § 36 und das Zitat aus Plinius bei *Reinach,* Textes 272—273.

§ 93. (Pseudobiblisches Schrifttum)

Schnapp, Die Testamente der 12 Patriarchen (Kautzsch, Apokryphen II, 458—505); *Charles,* The Testaments of the twelve Patriarchs, London 1908 (englische Übersetzung); *idem,* The greek versions of the Testaments (Oxford 1908); *Gaster,* Hebrew Text of one of the Testaments of 12 Patriarchs, 1894; *Kohler,* Jewish Encyclopedia vol. XII, 113—118; *Clemen,* Die Himmelfahrt Moses' (Kautzsch II, 311—330); *Charles,* The Assumption of Moses, translated from the latin MS., London 1897. — *Schürer* III, 339—356, 294—305. — S. den Artikel: Apocalyptic Literature, Jewish Encyclopedia I, 679—680.

§ 94. (Die Kämpfe in der Diaspora)

Philo, Legatio ad Cajum, § 36; *Josephus: Jüd. Altertümer* XIX, 5; *Jüd. Krieg* II, 18; VII, 3, 5, 10, 11; Gegen Apion II, 3 ff.; Autobiographie, § 76; *Bludau,* Alexandria, 88—104; *Schürer* III, 60—65, 538; *Mommsen* V, 470—471, 517, 539; *Harnack,* Mission und Ausbreitung d. Christentums, Kap. I (1906). S. oben, Anhang, Note 6.

§ 95. (Die Propaganda und die Proselyten)

Josephus: Gegen Apion II, 10 u. 39; *Jüd. Krieg* VII, 3, 3; *Jüd. Altertümer* XVIII, 3, 4—5. Die römischen Schriftsteller über das Judentum — bei *Reinach,* Textes, p. 244—49, 262—66; *Radin,* The Jews among the Greeks and the Romans (Philad. 1915), p. 245—256, 304—322; *Schürer* III, 150—188: Die Proselyten; *Cumont,* Les réligions orientales dans le paganisme romain (1906); *Berliner,* Geschichte der Juden in Rom I, 23—26, 37—42; *Lévi, Le* proselitisme Juif (Rev. d. ét. j. 1905, t. 50); *Weiß,* op. c. t. I, 192—193; *Bousset,* Die Religion d. Judentums im neutest. Zeitalter (1906); *M. Friedländer,* Das Judentum in der vorchristlichen griechischen Welt (1897); *Herschberg,* Tenuath ha'hithgairuth bi'tkufath ha'baith ha'scheni („Ha'tkufa", tt. XII—XIII, Warschau 1922).

§ 96. (Babylonien und Adiabene)

Jüd. Altertümer XVIII, 9; XX, 2—4; *Jüd. Krieg* II, 16, 4 u. 19, 2; V, 2, 2 u. 4, 2; VI, 6, 3—4; *Tacitus,* Annales XII, 13, 14; XV, 1, 14; *Dio Cassius,* 62, 20, 23; 68, 1; *Eusebius,* Hist. Ecclesiae II, 12, 3. *Talmud:* Joma, 37 (Mischna); Nasir, 19; Baba-Bathra 11; Sukka 2. *Midrasch rabba:* Bereschith, Kap. 46. Derenbourg, Palestine, chap. XIV; *Mommsen,* Röm. Gesch. V, 346, 379 f.; *Schürer* III, 6—10, 169—172; *Graetz,* III, 403—408 und Note 23.

§ 97. (Philo von Alexandrien)

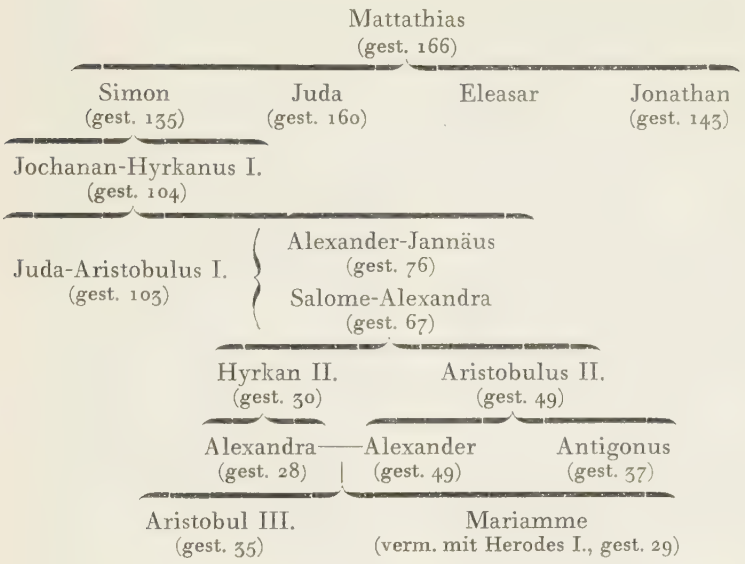
Philonis Judaei opera, ed. Mangey, t. I—II, London 1742; Philonis Alexandrini opera, ed. *Cohn et Wendland,* t. I—V, Berlin 1896—1906 (Kritische Ausgabe des griechischen Textes); *L. Cohn,* Die Werke Philos v. Alexandrien in deutscher Übersetzung, Bd. I—III, Breslau, 1909—1919; *Krochmal,* More nebuche ha'sman, cap. XII; *Graetz* III, Note 25; *Schürer* III, § 34, S. 633—716 (erschöpfende Bibliographie); *Siegfried,* Philo als Ausleger d. Alt. Testaments (1875); *Treitel,* Gesamt-Theologie und Philosophie Philos von Alexandria (1924); *idem,* Aggada bei Philo (Monatsschrift f. Gesch. d. Jud. 1909); *N. Bentwitch,* Philo Judaeus of Alexandria (Philadelphia 1910).

§§ 98—104. (Die Entstehung des Christentums)

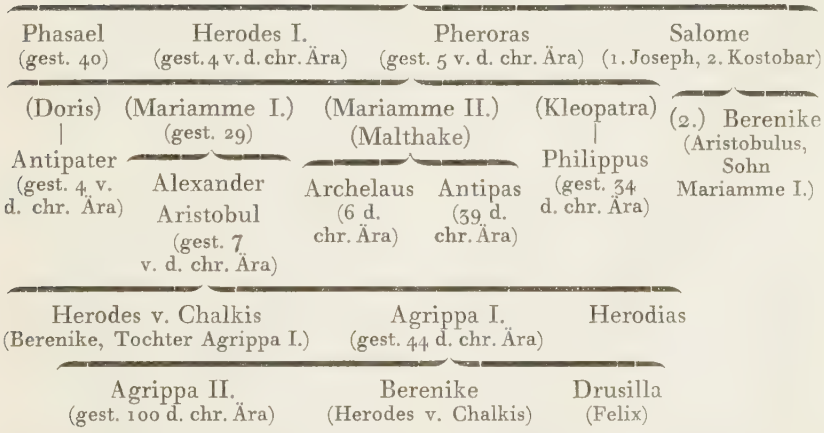
Evangelien des Markus, Matthäus und Lukas, Apostelgeschichte, die Briefe des Apostels Paulus. — *Krauß,* Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, Berlin 1902; *Chwolson,* Das letzte Passahmahl Christi, Leipzig 1908; *Graetz,* Gesch. III, Kap. XI u. XIII; *Pfleiderer,* Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, 1887; *idem,* Die Entstehung des Christentums, 1905 (kurzgefaßter Abriß); *Karl Kautsky,* Antike Welt, Judentum und Christentum (1909); *Wellhausen,* Einleitung in die drei ersten Evangelien (1905); *idem,* Isr. u. jüd. Gesch., 373—386 (Schlußkapitel: Das Evangelium); *Ed. Meyer,* Ursprung und Anfänge des Christentums: Bd. I, Die Evangelien; Bd. II, Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazareth; Bd. III, Der Apostel Paulus (Berlin 1921—1923); *Klausner,* Jeschu ha'nozri, Jerusalem, 1922 (ausführliche Monographie mit umfassender Bibliogra-

phie); *idem,* Historia israelith III, §§ 21—31; IV, §§ 9—13. — Aus der neuesten apologetischen Literatur über die geschichtlichen Wechselbeziehungen zwischen Judentum und Urchristentum, in der das Für und Wider vom jüdischen und christlichen Standpunkte zur Geltung kommt, seien hervorgehoben: *Harnack,* Das Wesen des Christentums (1908); *Eschelbacher,* Das Judentum und das Wesen des Christentums, Berlin 1905; *Perles,* Boussets Religion des Judentums im Neutestamentlichen Zeitalter kritisch untersucht; *C. Montefiore,* The synoptic Gospels, 2 vls. London 1909 (s. die Würdigung dieses neuen Versuches, ein jüdisches Christentum anzubahnen, in dem Aufsatz von *Achad-Ha'am:* Al schtei ha'seipim, in der Zeitschrift „Ha'schiloach", 1910, Nr. 8, sowie in den gesammelten Schriften „Al paraschath derachim", t. IV, 38—56 (Berlin 1913).

Das Haus der Hasmonäer*)



Das Haus des Herodes



*) In beiden genealogischen Tabellen sind nur Namen von geschichtlicher Bedeutung angeführt.

Namen- und Sachregister

Abgaben — 24, 27 f., 278 f., 372 f., 375 ff., 469.
Absonderung — 145, 342, 367, 474, 494 f., 524. S. Assimilation, Christentum, Hellenisten, Pharisäer.
Abtalion — 257 (Anm.), 261, 312 ff., 315.
Adiabene — 425, 505 ff.
Agrippa I. — 385 ff., 390 f., 398 ff., 545.
Agrippa II. — 405, 407, 416 f., 423 ff., 442, 445, 454, 557.
Ägypten — 15, 20 f., 23 f., 111 ff., 124, 212 ff., 334 ff., 389 ff., 434 f., 486 ff.
Ahikar, Buch — 211 f.
Akko (Ptolemais) — 66, 126, 155, 397 f., 442.
Akra — 54 f., 64, 68, 84, 88.
Alabarch (Arabarch) — 335 f., 390, 396.
Albinus, Procurator — 419 f.
Alcimus, Hohepriester — 72 f., 79 ff.
Alexander, Alabarch — 390, 396, 408.
Alexander Balas — 81 ff.
Alexander der Große — 11, 14, 17 ff., 91.
Alexander-Jannäus — 154 ff., 162 ff.
Alexander, Prinz (Sohn des Aristobulus) — 171, 183, 235, 238.
Alexander, Prinz (Sohn Herodes I.) — 285 ff.
Alexandra, Königin — s. Salome-Alexandra.
Alexandra, Tochter Hyrkans II. — 171, 261, 270 ff.
Alexandrien — 11, 20, 24 f., 92, 112 ff., 214 f., 335 ff., 389 ff., 434 f., 486 f., 584 ff.
Allegorismus — 222, 514, 517 f.
Am ha'arez — 102, 532, 540.
Ammoniter — 66, 127.
Ananos — s. Chanan.
Ananias — s. Chananja.
Aniläus und Asinäus — 503 ff.
Antigonus I., Prinz — 151 ff.
Antigonus II., König — 183, 236, 238 f., 249 ff., 259.
Antiochia — 39, 48, 84 f., 343, 491 ff., 546, 548, 553 f.
Antiochus III. der Große — 30, 39 f., 44 f.
Antiochus IV. Epiphanes — 46 f., 53 f., 67, 105, 109.
Antiochus V. Eupator — 67 f.
Antiochus VII. Sidetes — 130, 135.
Antiochus IX. Kysikenos — 138.
Antiochus, Renegat — 492.
Antipas — s. Herodes-Antipas.
Antipater, Vater Herodes I. — 171, 234, 238 f., 244.
Antipater, Sohn Herodes I. — 285 ff., 290 ff.
Antonius, Marcus — 236, 245, 248, 253, 264 f.
Apion — 394 f., 487 f.
Apokalypse — 106, 322 f.
Apokryphen — 103 f., 208, 322 f., 481 ff., 566.
Apologie — 223 f., 351, 515.
Araber — 66, 126, 136, 159, 163, 172 ff., 176, 384.
Archelaus, Ethnarch — 285, 297, 306.
Archonten (in Antiochia) — 492.
Aretas, König — 163, 172.
Aristeas, Brief des A. — 225.
Aristobulus I. — 151 ff.
Aristobulus II. — 165, 168, 170 ff., 183, 236 f.

Aristobulus III., Hohepriester — 261 ff.
Aristobulus, Prinz, Sohn Herodes I. — 285 ff.
Aristobulus, Philosoph — 221.
Aristokratie — 144, 429, 437, 448 ff.
Aristoteles — 91, 110 (Anm.).
Armenier — 167.
Arsaciden — 39, 343, 503 f.
Artabanus III. — 503, 506.
Artapanus — 222.
„Asia", röm. Provinz — 339. S. Kleinasien.
„Asien" (das Seleucidische) — 15, 22, 39 ff.
Assimilation — 42 f., 112, 185 f., 374. S. Hellenisten, Christentum.
Athen — 13, 278, 345.
Auferstehung der Toten — 190 f., 194, 556, 573. S. Unsterblichkeit, Vergeltung im Jenseits.
Augustus — 267 f., 280, 341 f., 349.
Autonomie — 33 f., 35 f., 214 f., 239 f., 335 f., 338 ff., 343, 373, 487 f.

Babylonien — 21, 251, 261, 343 f., 503 f.
Bacchides — 72 f., 78.
Bar Giora, Simon — 431, 452 ff., 464.
Barnabas — 546, 548.
Bathanäa (Basan) — 66, 281, 306, 382.
Bathyra — 344.
Ben Sirah, Josua — 37 f., 98 ff., 217 f.
Berenike, Prinzessin — 405, 416 f., 422, 426, 442, 454, 509, 557.
Berenike, Stadt — 338.
Berossos — 111.
Berytus (Beirut) — 289, 402, 465.
Bethschean — s. Skythopolis.
Bethsura — 63, 65, 68 f., 127.
Bibel — 91 ff., 112 ff., 217 f., 332 ff., 350 f., 510 ff. S. Ketubim, Septuaginta, Thora.
Bne-Baba — 274.
Bne-Bathira — 313, 316, 344.
Boethos, Priestergeschlecht — 283, 307, 375, 401, 418 f.
Boethosäer — 191 (Anm. 1), 283, 310.

Caesar, Julius — 237 ff., 340, 348 f.
Caesarea am Meere — 278, 308, 372, 379, 403 f., 414 f., 421 f., 433, 465.
Caesarea-Philippi — 382, 416, 445, 465.
Caesarenkultus (Kaiserkultus) — 275 f., 374, 378 f., 388 f., 396 ff., 496.
Caligula — 385, 388 ff., 393 ff., 396 ff.
Cassius — 237, 244 ff.
„Census" (römischer) — 375 ff.
Cestius Gallus — 420, 430 f.
Chanan (Ananos), Hohepriestergeschlecht — 378, 418, 437, 449 f., 478.
Chananel, Hohepr. — 262.
Chananja, Feldherr — 156, 216.
Chananja, Hohepr. — 418 f., 429, 556.
Chanuka — 64 f., 214, 219.
Chassidäer — 16, 43 f., 71 ff., 77, 104, 108, 174.
Chassidismus — 540, 542, 582 f.
Chonia — s. Onias.
Chonia ha'meagel (Onias) — 174 f., 204.
„Christen" — 548.
Christentum — 369, 380, 483, 500, 523 ff., 536 ff., 579 ff.
„Christus" — 534 ff., 548.
Cicero — 346 ff.
Claudius — 399 ff., 405 ff., 411, 487, 499 f., 584 ff.
Coelesyrien — 19 f., 26, 32, 163, 244, 486.
Coponius, Proc. — 375 f.
Crassus — 237.
Cumanus, Proc. — 408 f.
Cyrene, Cyrenaica — 338 f., 491.

Damaskus — 176, 343, 434, 493, 496, 547.
Dämonologie — s. Engellehre.
Daniel, Buch — 22 f., 26 (Anm.), 34 f., 45 ff., 56, 105 ff., 218 (griech. Zusätze), 322, 325.
Dekapolis — 163, 182 f., 433.
Demetrius I. — 71 f., 81 f.
Demetrius II. — 83 ff., 129 f.
Demetrius III. Eukärus — 160.
Demetrius, Schriftsteller — 222.
Diadochen — 20 ff.

Diaspora — 14 f., 24 f., 40, 112 f., 124 f., 184 f., 212 f., 233, 240, 334 ff., 369 f., 485 ff.
Diodotos Trypho — 85 ff., 129 f.
Diogenes, Sadduzäer — 162, 166.
Drusilla — 401, 405, 411, 417, 556.

Edom, Edomiter — 66, 126 f., 136 f., 308, 449.
Eleasar, Hohepr. — 24, 113.
Eleasar ben Chananja — 427, 436, 474
Eleasar ben Dinai — 410, 412.
Eleasar ben Jair — 468.
Eleasar ben Simon — 448, 453 f.
Engellehre — 210, 325 f., 330, 332.
Epikureismus — 97, 356, 358.
Esra, Drittes Buch — 217.
Essäer — 200 ff., 310 f., 325, 330, 332, 478 ff., 524, 528, 544, 575 ff.
Esther, Buch — 109, 217 f.
Ethik — 318 f., 359 f., 514 f., 540 f. S. Moral.
Ethnarch — 83, 90, 182, 214 f., 306, 335.
Eupolemus — 222.
Europa (Diaspora) — 345 ff., 486, 493 f.
Evangelien — 534 f., 536 f.
Ezechias — 241.
Ezechiel, Schriftsteller — 223.

Fadus Cuspius, Proc. — 406.
Familie — 199, 284 ff.
Felix, Proc. — 411 f., 556 f.
Festus, Proc. — 414 f., 557.
Flaccus, Valerius — 341, 346.
Flaccus, Avilius — 391 f.
Florus, Gessius — 420 f., 433, 436.

Gabinius — 234 ff.
Galiläa — 41, 66, 126, 152, 241 f., 254 f., 301, 306, 383, 406, 436, 438 ff., 441 ff., 532, 580 ff.
Gamala — 446 f.
Gamaliel I. der Alte — 472 f., 545, 547.
Gaza — 17, 21, 126, 156, 182, 270, 306.
Gerichtswesen — 141 f., 190, 193 f., 198 f., 373.
Gerusia (Ältestenrat) — 24, 33, 35, 140, 335, 392 f., 490.
Gesetz — s. Thora.
Gilead — 66. S. Transjordanien.
Gis'chala — 447. S. Jochanan von Gis'chala.
Gratus, Proc. — 378.
Griechen — 11 ff., 65, 109 ff., 160 f., 185 f., 336, 342, 389 ff., 414, 421 f., 433, 487 ff.
Griechenland — 12, 175, 345, 486, 554.

Handel — 15, 41 f., 186, 318.
Hasmonäer — 16, 59 f., 73, 77, 81, 90, 121 f., 183 f., 260 ff., 274.
Hebron — 67.
Heidentum — 13, 40, 55 f., 348 f., 432 f., 492, 494 ff.
Hekatäus von Abdera — 110 f., 224.
Helena, Königin — 505 ff.
Hellenismus — 13 f., 15 f., 41, 91 f., 121, 497 f. S. Hellenisten.
Hellenisten, Partei der — 15, 43, 48, 50, 68, 71 f., 82 f., 121.
Hellenistische Kultur — 14 (Anm.), 40, 91 f., 112, 184 ff., 216 ff., 275.
Henoch, Buch — 325 ff., 483.
Herodes I., König — 240 ff., 247, 252 ff., 260 ff., 295.
Herodes II. von Chalkis — 385, 405, 408.
Herodes-Antipas, Tetrarch — 285, 297, 306, 381 ff., 527, 529.
Herodias — 384, 386, 529.
Herodot — 12.
Hillel — 313 ff., 345.
Hilleliten — 474, 476.
„Himmelfahrt Moses", Buch — 484 f.
Historiographie — 102, 111 f., 206 ff., 218 ff., 424 ff., 565 ff.
Historiosophie — 106 f., 327 f.
„Hohelied", Buch — 93 ff.
Hohepriester — 18, 24, 35 ff., 82 f., 90, 166, 261 ff., 282, 307, 378, 381, 401, 406 f., 408, 416 ff., 449.
Homer — 12 f., 353 (Anm. 3), 495 (Anm.), 517.
Horaz — 286, 349, 500.
Hyrkanus ben Joseph — 32, 35.

Hyrkan II. — 165 f., 170, 182, 234, 239 ff., 250 ff., 261, 268 f.

Idumäa, Idumäer — s. Edom, Edomiter.
Individualismus (religiöser) — 205, 333, 524, 560, 582.
Isidorus und Lampon — 390, 395 f.
Ismael ben Phiabi — 378, 418 f.
Italien — 345. S. Rom.
Izates — 505 ff.

Jaddua, Hohepr. — 18, 24.
Jaffa (Jope) — 84, 86, 89, 130, 134, 182, 240, 270, 430, 477.
Jakobus, Bruder Christi — 418, 543, 553.
Jamnia (Jabne) — 130, 396, 477.
Jannäus — s. Alexander-Jannäus.
Jason, Hohepr. — 48 f., 52.
Jason von Cyrene — 219. S. II. Makkabäerbuch.
Javan — 12. S. Griechen.
Jericho — 264, 266, 270.
Jerusalem — 17 f., 20 f., 31, 64, 72 f., 110 (Anm.), 173 f., 180 ff., 250 f., 256 ff., 299, 337, 378 f., 417, 422 f., 430, 448 ff., 453 ff., 469, 486.
Jesus Christus — 526, 531 ff., 579 ff.
Jochanan-Hyrkanus — 131 ff., 147 ff.
Jochanan von Gis'chala — 440, 447, 450, 453, 464, 466.
Jochanan ben Sakkai — 476 f.
Johannes (Jochanan) der Täufer — 384, 526, 528 ff.
Jonathan der Hasmonäer — 59, 66, 78 f., 82 ff., 86 f.
Jonathan, Hohepr. — 381, 410 ff.
Jonathan, Zelot — 491.
Jonische Inseln — 12, 342. S. Kleinasien.
Jose ben Jochanan — 200.
Jose ben Joeser — 199.
Joseph ben Gorion — 438, 449.
Joseph ben Tobia — 27 ff., 31. S. Tobiaden.
Josephus Flavius (ben Mattathias) — 436, 442 ff., 454, 457, 464, 480, 489, 495 (Anm.), 529, 565 ff., 571 f.
Josua ben Gamala — 419, 449, 459.
Josua ben Perachja — 200.
Josua von Nazareth — s. Jesus Christus.
Jotapata — 443 f.
Jubiläen, Buch der — 331 f.
Juda Aristobulus — s. Aristobulus I.
Juda Galiläus — 302, 311, 376, 408.
Juda Ischarioth — 535.
Juda Makkabäus — 59, 61 ff., 72 ff.
Juda ben Tabai — 197.
Judäa (Land) — 17 f., 22 ff., 31, 41 ff., 110 (Anm.), 124, 182 ff., 229, 306, 308, 365 f., 371, 400, 405 f., 466, 469 f.
Judaismus — 13, 16, 55, 432, 494 ff., 510 ff., 523 f., 528, 540 f.
Judenanhang — 434, 496 f., 502 f., 548, 552.
Judenchristen — 543, 552 ff.
Judenhaß — 65, 108, 389 f., 432 f., 487 f., 492, 500 f.
Judenhetzen — 389 ff. (Alexandrien), 413 (Caesarea), 432 ff., 489 ff. (Antiochia).
Jüdisch-hellenistische Literatur — 218 ff., 508 ff.
Judith, Buch — 208 f., 218.

Kaiaphas, Hohepr. — 378, 381.
Ketubim — 103, 208, 217.
Kleinasien — 12, 40, 175 f., 184, 339 f., 496 f.
Kleopatra III. — 155 f., 215 f.
Kleopatra (die Letzte) — 248, 253, 264 ff., 270.
Kohelet, Buch — 93, 95 ff., 356.
Kommunismus — 202, 544.
Korinth — 345, 554.
Kosmopolitismus — 512.
Ktesiphon — 503, 505.
Kultur, Kulturkampf — 13 f., 40 f., 71 f., 91 ff., 184, 186, 275 f., 494 f.
Kultus, religiöser — 13, 40, 55 f., 64 f., 189, 203 f., 213 f., 281, 293, 373 f., 391 f., 494 ff.

Leontopolis (Tempel) — 213, 491.
Libyen — s. Cyrene.
Literatur — 92 ff., 205 ff., 350 ff., 481 ff., 508 ff.
Logos (bei Philo) — 358, 513.
Lysias — 62, 69 f.

Macedonien — 17. S. Griechen.
Makkabäerbuch, Erstes — 206 ff., 218, 566.
Makkabäerbuch, Zweites — 219 f., 566.
Makkabäerbuch, Drittes — 31 (Anm.), 215 (Anm.), 220.
Makkabäerbuch, Viertes — 359 ff.
„Makkabäus" — s. Juda Makkabäus.
Malichus — 245.
Manetho — 111.
Mariamme (Hasmonäerin) — 245, 257, 261, 264 ff., 270 ff.
Martyrologie — 57, 360, 560.
Masada — 250, 428, 452, 467 ff., 480.
Mattathias der Hasmonäer — 59.
Menahem, Essäer — 310.
Menahem, Sikarier — 428 f.
Menelaus, Hohepr. — 49 ff., 70.
Mesopotamien — s. Babylonien.
Messias, Messianismus — 324, 327, 407, 413, 479, 525 f., 534 ff., 544, 548, 557 f.
Mithridates von Pontus — 175 f.
Mischna — 317, 510. S. Mündliche Lehre.
Mizpa — 63.
Modein — 59.
Monobazus — 505 ff.
Moral — 100 ff., 359, 514 f., 556. S. Ethik.
Mündliche Lehre — 188, 314 ff., 510, 516, 573.
Münzen (hasmonäische und herodianische) — 128, 139, 152, 164, 251, 383 (Anm.), 402, 416, 466 (röm.).

Nabatäer — 79, 136. S. Araber.
Nationalismus — 15, 58, 60, 205, 293, 320, 333, 432 ff., 476, 485 f., 560 f.
Nehardea — 344, 503.
Nero — 411, 414 f., 451, 489, 558.
„Neuer Bund" (Damascenischer) — 577 ff.
Nicolaus Damascenus — 282, 290, 303 f., 342.
Nikanor, Tag des — 74.
Nisibis — 344, 503 f.
Nittai aus Arbela — 200.

Octavianus Augustus — 245, 253, 267 ff. S. Augustus.
Onias, Feldherr — 215.
Onias I., Hohepr. — 24.
Onias II., Hohepr. — 24, 27.
Onias III., Hohepr. — 45 ff., 51, 212.
Onias IV. (Leontopolis) — 212 ff.
Ovid — 349, 500.

Palästina — 17, 39 ff., 126, 185, 432. S. Transjordanien, Judäa, Galiläa, Coelesyrien, Peräa.
Panias, Paneion — 32, 382.
Parthien, Parther — 39, 135, 248 f., 503 ff.
Passah — 173, 299, 409, 453.
Paulus, Apostel — 370, 500, 520 f., 527, 547 ff., 552 ff.
Peräa — 281, 306, 383.
Petronius — 396 ff.
Petrus, Simon, Apostel — 533, 543, 553.
Pharisäer — 123, 143 ff., 157 ff., 165 ff., 187 ff., 232, 283 f., 293, 311 ff., 330, 333, 367, 401, 471 ff., 510, 538 ff., 545, 556, 560, 571 ff.
Phasael — 241, 247, 250 f.
Pheroras, Tetrarch — 281, 288, 291 f.
Philippus — 285, 297, 306, 381 f.
Philo von Alexandrien — 113, 335, 337, 345, 355, 358, 370, 378, 390, 394 f., 408, 485 f., 508 ff.
Philo der Ältere — 223.
Philosophie — 95 ff., 99 f., 350, 355, 357 f., 508 ff.
Pilatus, Pontius — 378 ff., 534 ff.
Pitholaus — 236 f.
Platos Ideenlehre — 512.
Plinius der Ältere — 480, 488.
Pompejus — 124, 176 ff., 235.
Procuratoren (römische) — 308, 365, 371 ff., 375 ff., 406 ff., 470.
Propaganda, religiöse — 351 ff., 355, 434 f., 494 ff., 505 ff.
Prosbol — 317 f.
Proselytismus — s. Propaganda.
Psalmen, Hasmonäische — 104, 108.
„Psalmen Salomos", Buch — 323 f.
Pseudepigraphen — 323, 355, 481.

Pseudobiblisches Schrifttum — 323, 481.
Ptolemäer — 11, 14 f., 23 ff., 39, 175, 212, 334.
Ptolemais — s. Akko.
Ptolemäus I. Lagi — 20, 23, 25.
Ptolemäus II. Philadelphus — 25 f., 113.
Ptolemäus III. Euergetes — 26.
Ptolemäus IV. Philopator — 30.
Ptolemäus VI. Philometor — 53, 212.
Ptolemäus VII. Physkon — 215 f.
Ptolemäus ben Habub — 131 f.
Ptolemäus Lathurus — 155 f., 216.
Purim — 74, 109.

Quirinius — 375, 378. S. Census.

Rationalismus — 99 f., 358 ff., 508 ff. S. Philosophie, Ethik, Pharisäer.
Religion — 37 f., 55 f., 73, 187 ff., 494 ff., 524 ff. S. Judaismus, Kultus, Propaganda, Literatur, Pharisäer, Sadduzäer, Christentum.
Rom (Staat) — 44, 73 f., 86, 124, 128, 134, 175 ff., 180 ff., 229 ff., 267 ff., 280 f., 334, 365 ff., 371 ff., 430 ff., 469 f.
Rom (Stadt) — 345 ff., 377 f., 465 ff., 493 f., 498 ff., 558.

Sabbat — 21, 60, 181, 204, 315, 331 f., 337 f., 341 f., 346, 500 ff., 504, 539.
Sadduzäer — 123, 143 ff., 157 ff., 165 ff., 187 ff., 232, 252, 283, 309 f., 477 f., 538, 556, 571 ff.
Salome-Alexandra, Königin — 154, 165 ff.
Salome, Schwester Herodes I. — 265, 286.
Salome, Tochter der Herodias — 384, 530
Samaria — 19, 41, 126, 138, 182, 270, 277, 308, 433.
Samaritaner — 19, 41, 137, 376, 380, 410, 543.
Schammai — 319 ff.
Schebuoth — 189, 300, 401.
Schemaja — 243, 257 (Anm.), 261, 312 ff., 315.
Schemita — 69, 317 f.
Schule — 199, 321, 337 f., 477.
Sebaste — s. Samaria.
Seleuciden — 11, 14, 21 f. (Ära), 39 f., 81, 135, 175.
Seleucus I. — 21, 39 f.
Seleucus IV. — 45.
Seleucia — 39 (am Mittelm.).
Seleucia — 503 f. (am Tigris).
Seneca — 501.
Sepphoris — s. Zippora.
Septuaginta — 115 ff., 207 f., 216 ff., 338, 350, 510.
Sibyllinische Bücher — 351 ff.
Sichem — 137 f., 380.
Sikarier — 412 f., 415, 419 f., 428 f., 452, 490.
Simon I., Hohepr. — 24, 36 (Anm.).
Simon II. der Gerechte, Hohepr. — 32, 36 ff.
Simon, Tempelaufseher — 45.
Simon ben Gamaliel — 437, 449, 472 (Anm.), 474 f.
Simon der Hasmonäer — 59, 66, 86 ff., 90, 127 ff., 132.
Simon ben Schetach — 158, 162, 167, 196 ff.
Skopos (Zophim) — 431.
Skythopolis (Bethschean) — 41, 138, 182, 433.
Sokrates — 13 f.
Sparta — 86 (Anm.), 278.
Sprache (aram.) — 25, 112, 186, 320 (Anm.), 338, 473.
Sprache (griech.) — 15, 25, 41, 103, 112 f., 186, 207 f., 217 ff., 338, 510.
Sprache (hebr.) — 112ff., 186, 207, 338, 510.
Staat — s. Sadduzäer, Pharisäer, Zeloten.
Statistik — 26, 335, 455.
Stephanus — 545.
Steuereinnehmer — 29, 335 f., 372 f.
Stoiker — 195, 356, 359, 496, 512.
Strabo — 177 (Anm.), 259, 334 f.
Sukkoth — 133, 158, 189.
Susanna, Buch — 218.
Synagogen — 104 (Anm.), 213, 337 f., 391, 421.
Synhedrion — 140 ff., 148, 166, 190, 197 f., 243, 283, 313 ff., 373, 472 f., 535, 545, 556.

Synkretismus — 221, 497, 509, 549, 550 f.
Syrien (das seleucidische) — 17, 19 ff., 39, 81 ff., 135.
Syrien (das römische) — 176, 183, 233 f., 308, 339. 343, 371, 491 ff.

Tacitus — 58 (Anm.), 368, 411, 489.
Talmud — 317, 518, 520, 541, 567.
Tarichea — 416, 439, 446.
Tempel (Jerusalemer) — 37 f., 56, 64, 158 f, 173 f., 180 ff., 213, 279, 298 f., 337, 344, 346, 372, 374, 376, 383, 408, 417, 422, 460 ff., 488.
Tempel (ägyptischer) — 213, 337, 491.
Tetrarchen — 247, 281, 306, 382.
Testamente der 12 Patriarchen, Buch — 481 ff.
Theater — 275 f., 402, 404.
Theodotus — 223.
Theokratie — 122 ff., 178, 305, 311.
Therapeuten, Sekte — 512 (Anm.).
Thessalonike — 345, 554.
Theuda — 407.
Thora — 112 ff., 193, 314 ff., 510 ff., 551. S. Bibel.
Tiberias — 383, 397, 416, 439, 445.
Tiberius — 377 f., 498.
Tiberius-Alexander — 408, 435, 454.
Tigranes — 167.
Titus — 441, 453 ff., 466.
Tobiaden — 30 (Anm.), 32, 42, 45.
Tobit, Buch — 209 ff.
Totes Meer (Asphaltsee) — 480.
Trachonitis — 281, 382. S. Transjordanien.
Transjordanien — 35, 66 f., 126, 281, 344, 382 f., 406, 451.
Trypho — s. Diodotos.

Unsterblichkeit der Seele — 194, 204, 293, 356 ff., 573. S. Vergeltung.

Varus — 292, 301 ff.
Vergeltung (im Jenseits) — 191, 194, 328 ff., 356 f., 573. S. Unsterblichkeit.
Vespasian — 441 ff., 450 f., 466
Vitellius — 380.
Volkszählung — s. Census.

Wirtschaftliche Verhältnisse — 30, 41 f., 128 f., 167, 186, 336, 390.
„Weisheit Ben Sirahs" — 100, 217.
„Weisheit Salomos" — 355 ff.

Zadok — 376, 472, 577.
Zadokiten — 90 f., 121, 144, 212. S. Sadduzäer.
Zamaris — 344.
Zeloten — 367, 376, 408, 410, 412 f., 427 ff., 448 ff., 453 ff., 463 f., 468 f., 490 f., 536 ff., 540, 560, 580.
Zippora (Sepphoris) — 235, 254, 302, 383, 440, 531.